



Vik János

# Reflexiók a hitről

Kérdések, érvek és ellenvetések  
az alapvető hittudomány tárgykörében

Presa Universitară Clujeană

**VIK JÁNOS**

**REFLEXIÓK A HITRŐL**

**KÉRDÉSEK, ÉRVEK ÉS ELLENVETÉSEK  
AZ ALAPVETŐ HITTUDOMÁNY  
TÁRGYKÖRÉBEN**



**VIK JÁNOS**

# **REFLEXIÓK A HITRŐL**

**KÉRDÉSEK, ÉRVEK ÉS ELLENVETÉSEK  
AZ ALAPVETŐ HITTUDOMÁNY  
TÁRGYKÖRÉBEN**

**PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ**

**2017**

*Szakmai lektorok:*

**Dr. Diósi Dávid, docens**

**Dr. Holló László, docens**

**ISBN 978-606-37-0146-7**

**© 2017, Vik János.**

**Tehnoredactare computerizată: Vasile Moraru**

**Universitatea Babeş-Bolyai  
Presa Universitară Clujeană  
Director: Codruța Săcelean  
Str. Hasdeu nr. 51  
400971 Cluj-Napoca, România  
Tel./fax: (+40)-264-597.401  
E-mail: [editura@editura.ubbcluj.ro](mailto:editura@editura.ubbcluj.ro)  
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>**

## Előszó

Ennek a munkának a létrejötte annak köszönhető, hogy a szerző 2009 óta Kolozsváron, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Karán alapképzettségének megfelelően többek között egy félév fundamentális teológiát is taníthat. A könyv ezért egyetemi jegyzetként magán viseli az adott oktatási körülmény jellegzetességeit. A kötet nem tekinthető klasszikus értelemben vett tankönyvnek, hiszen az alapvető hittudomány négy nagy kutatási területének megfelelően a szerző oktatóként sem tárgyalhatja módszeresen az összes releváns témát, minden területre egy-egy oktatási félévet szánva. A témák olyan jellegű válogatásával és feldolgozásával találkozunk itt sokkal inkább, amely tükrözi annak a teológiai iskolának a kutatási hangsúlyait és módszereit, amelyben a szerző maga is képződött 1993–1997, majd 2001–2004 között.

A müncheni Ludwig-Maximilians-Universität, állami bajor egyetem Katolikus Teológia Karának fundamentális teológia tanszékén, Heinrich Döring, később pedig Armin Kreiner egyetemi tanárok vezetésével immár több mint 25 éve olyan teológiai műhely működik, amelyre a problémaorientált kutatás és oktatás jellemző. Ilyen értelemben ennek a kötetnek a fejezeteiben is olyan konkrét, hittel kapcsolatos kérdésfelvetésekre keressük a választ, amelyek aktuálisak, mert bárkiben, minden gondolkodó emberben felmerülhetnek, s ezért remélhetőleg fel is keltik az érdeklődést nem csak a teológiával foglalkozó egyetemi hallgatók körében.

A szerző az alapvető hittudomány mint szisztematikus teológiai diszciplína eredendő célkitűzésének megfelelően ezzel a munkával ahhoz szeretne hozzájárulni, hogy a keresztény hit ésszerűségének kérdése a tudományos diszkurzusban ma is terítéken maradjon. Meggyőződésünk ugyanis, hogy az érett keresztény hit ésszerű magatartással a 21. századi társadalomban is képviselhető, de állandóan keresnie is kell, hogy hol és miként töltheti be ma időszerűen kovász szerepét.

Kolozsvár, 2017. január 28.

A szerző



## **1. Mi a hit? Avagy amire gondolunk, amikor hitet mondunk**

Feltételezhetően eléggé különböző válaszokat kapnánk erre a rövid kérdésre, már egy egyszerű felmérés során is. Egyesek azt állítanák, hogy a hit abban áll, hogy igaznak tartjuk mindazt, amit a katekizmusban találunk. Mások azt hangsúlyoznák, hogy a hit Isten parancsainak megtartásában, illetve az igaz és jó életvitel kialakításában áll. Ismét mások azt mondanák, hogy az hisz, aki minden élethelyzetben Istenre bízza önmagát. Mindegyik válasz lát valami helyeset a hittel kapcsolatban. A hittudomány három szempontot vesz figyelembe, amikor a hit általános meghatározására törekszik:

A hit mint világnézet

A hit mint istenkapcsolat

A hit mint kockázat

Mindhárom szempont ugyanolyan fontos és nélkülözhetetlen. Csak együtt adhatják azt, amit vallási hitnek nevezünk.

### **1.1. A hit mint világnézet**

#### **1.1.1. Az élet értelmére irányuló kérdés**

Emberként néha akaratlanul is feltesszük az életünk, létezésünk egészének értelmére irányuló kérdést.<sup>1</sup> Elsősorban ez különböztet meg bennünket az állatoktól. Az állatnak nincs ilyen kérdése, mert ösztönei irányítják. Éppen ezért az állat mindig helyesen reagál. Ezzel szemben az ember nem támaszkodhat az ilyen ösztönvezérelt viselkedésre, hanem újra és újra azzal a kérdéssel szembesül, hogy miként járjon el, s hogyan alakítsa a jövőjét. Ebben a vonatkozásban érthető, hogy a modern filozófia és teológia az emberről, annak életéről mint „világra nyitott” létformáról beszél.<sup>2</sup> Ez két dolgot jelent: Egyrészt az embernek irányt kell vennie, fel kell hogy találja magát a világban; másrészt nincs rögzítve sem egy meghatározott

---

<sup>1</sup> Viktor E. Frankl: *Az ember az élet értelmére irányuló kérdéssel szemben* (ford. Molnár Mária és Schaffhauser Ferenc), Budapest 2005.

<sup>2</sup> Wolfhart Pannenberg: *Teológia és filozófia. A két tudomány viszonya és közös története* (ford. Gáspár Csaba László és Görföl Tibor), Budapest 2009, 274.



viselkedéshez, sem pedig egy bizonyos környezethez, hanem az ember szabad. Alapvetően meghatározhatja tehát, hogy miként akar élni. Kézbe tudja venni saját életét. Szabad célkitűzései nyomán képes a környezetét is alakítani. Egyedül ennek a „világra nyitott” létformával együtt járó szabadságnak köszönhető, hogy az ember kultúrát alkot, tudományt művel és művészetet hoz létre.

Szabadságánál fogva kerül az ember olyan helyzetbe, hogy – Immanuel Kant (1724–1804) filozófus nyomán – a következő három nagy kérdésre is, így vagy úgy, ám szükségszerűen válaszol valamilyen formában: Mit tudhatok? Mit kell tennem? Mit remélhetek? A hit általános formájában éppen azért tekinthető világnézetnek, mert nem próbál meg mást tenni, mint megválaszolni az emberi életnek ezen alapkérdéseit. Olyan „általánosan elterjedt meggyőződési minta” a hit, mely azzal az igénnyel lép fel, hogy „értelmezi az ember világban való létét a maga egészében”.<sup>3</sup> Ezzel egészen sajátos perspektívában mutatja meg a valóságot, átfogó orientációt nyújtva az embernek. A dolgoknak olyan átfogó képét nyújtja, melynél fogva az ember megértheti önmagát, saját konkrét életét és sorsát.

Ahol és amint tehát a valóság mint egész tematizálódik, a hit világnézetként lép a színre, s mint olyan nemcsak valamilyen egyedi tudást közvetít, hanem a „világ-egész” értelmére irányuló kérdést válaszolja meg. Nos, pontosan kétféleképpen válaszolható meg ez a kérdés: A valóságot mint egészet értelmezhetjük vallásos vagy ateista módon.

### 1.1.2. Ateista hit

Az ateizmus a világnézeti hit egyik formája. Amíg ugyanis a vallásos ember hiszi, hogy Isten létezik, hogy ő teremtette a világmindenséget, amelyet kormányoz és vezet, s hogy az embert is örök boldogságra vezet, addig az ateista hiszi, hogy nem ez a helyzet, hogy mindez nem igaz. Ez az ateista hit megmutatkozhat a kommunizmus és a materializmus, vagy a fizikalizmus és a naturalizmus alakjában. Ezek azonban csak konkrét megfogalmazásuk, s nem világnézeti alapfelfogásuk terén különböznek egymástól. Egyhangúlag azt állítják ugyanis, hogy tisztán csak evilági értelmes célok léteznek, amelyek pusztán evilági eszközökkel elérhetők. Nincs más, csak ez a világ és ez az élet, azzal a számos megvalósítási lehetőséggel együtt, amelyet az nyújtani képes. Az embernek és történetének azonban nincs végső, mindent átfogó értelme.

---

<sup>3</sup> Bernhard Welte: *Religionsphilosophie*, Frankfurt am Main, 1997, 68.

Bertrand Russel (1872–1970), angol matematikus és filozófus, véleménye szerint az univerzum egyszerűen csak van, és ennyi az egész, amit a világmindenség értelméről el lehet mondani.<sup>4</sup> Ennek ellenére mégsem kell kétségbe esni. Mert ha nincs is végső értelem, egyenkénti értelembejeljesedések nagy számban léteznek. Ezekért pedig mindenképpen megéri élni és dolgozni. Életértelmet közvetít például olyan értékek megvalósítása mint a béke és a szabadság. Ugyancsak életértelem valósul meg az igazságosságért és az emberhez méltó körülményekért történő küzdelem révén is. A szépség élvezete, a személyes találkozások általi gazdagodás, a sikeres alkotás nyújtotta beteljesülés – ezek mind egyenként értelmet közvetítenek az ember életében. S ha az élet másik, szenvedéssel és csalódásokkal járó oldalára tekintünk, akkor se ámítsuk magunkat – így Russel – téves túlvilági reményekkel.<sup>5</sup>

Ateista alapbeállítottsága ellenére tehát Bertrand Russel nemes humanista emberképet vall magáénak, mely az életnek komolyságot, értéket és méltóságot kölcsönöz. Ezzel szemben sokkal radikálisabb a világnézeti nihilizmus beállítódása: Mivel nincs végső értelem, egyenkénti értelemlehetőségek sem léteznek; ennek megfelelően a lét értelme abban áll, hogy minden értelmetlen. Arthur Schopenhauer (1788–1860) erre a meggyőződésre építette a pesszimizmus filozófiáját. Szerinte egész életünk pusztán fáradozás és akarás. Az emberi akarat értelmetlenül szenvedő, mert vágyódása és sóvárgása soha nem csillapodik. Egyrészt mindig tovább és tovább akarunk élni, másrészt viszont folyamatosan csalódunk, s végül rezignálunk, mert kudarcot vall a végső boldogság elérésére vonatkozó törekvésünk. Mély pesszimizmus árad Schopenhauer szavaiból, amikor azt írja, hogy a világ megkínzott és megrémült lények melegágya, akik csak azáltal maradnak fenn, hogy az egyik elfogyasztja a másikat.<sup>6</sup>

Még ennél is tovább megy Friedrich Nietzsche (1844–1900). Számára már az is megtévesztésnek számít, ha valaki például az igazságosságot, vagy a hűséget olyan objektív értéknek tartja, amelyre érdemes feltenni az életet. Jean-Paul Sartre (1905–1980) és Albert Camus (1913–1960) szerint az életnek azért nincs értelme, illetve azért tűnik minden értelmetlennek, mert Isten nem létezik. Éppen ezért az abszurd létezésbe vagyunk beleállítva, amelyet mindössze el kell hogy szenvedjünk. Egzisztenciánknak semmi értelme, vagy még inkább, az abszurdítás az élet értelme, s ez egyben az igazság.

---

<sup>4</sup> Bertrand Russel: *Miért nem vagyok keresztény?* 2014.10.15.

<sup>5</sup> Bertrand Russel: *În căutarea fericii* (trad. S. G. Drăgan), București 2011, 127–220.

<sup>6</sup> Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, Budapest 2007, II. rész, 46. fejezet.

### 1.1.3. Vallásos hit

Egészen más képet alkot az élet értelmére irányuló kérdésben a vallásos hit. Az ateista hittel egyenes ellentétben azt feltételezi ugyanis, hogy mindennek van valami értelme az életben, mert létezik Isten. Neki örök terve van az emberrel és a világmindenséggel. Számunkra lehet ez a terv felismerhető, vagy nem. Döntő azonban az a meggyőződés, hogy ez a világ, s ez az élet nem minden, hanem csupán csak egy metszet az átfogó egészből.

Izajás próféta könyvének egyik központi helyén a következő üzenet olvasható: „Ne félj, mert megváltottalak! Neveden szólítottalak, az enyém vagy.” (Iz 43,1). Ebben a mondatban össze van foglalva a vallásos hit minden ígérete. Isten a világ teremtője és irányítója. Ő alkotott mindent. Mindegy, hogy mi történik, semmi nem pusztítható el, vagy nem veszhet el végérvényesen. Semmi nem kerülhet ki véglegesen Isten gondoskodása alól. Még az is, ami elhibázottnak és helytelennek tűnik, Istenben megtalálja végső értelmét, hiszen minden hozzá tartozik. Éppen ezért a vallásos hit mindenre Isten szemszögéből tekint (sub ratione Dei). Egyetlen esemény, egyetlen történés, semmi nem lehet tisztán véletlen és tetszőleges, hanem minden Istenben találja meg végső értelmét.

Persze ezt nem szabad félreérteni, mintha az istenhívó számára a végső értelem szüntelenül nyilvánvaló lenne. Aki hisz, az tudja, hogy Isten mindig nagyobb bölcsességével szemben a szerénység a legmegfelelőbb magatartás. Nem feledi ugyanakkor az ígéretet, amelynek a hitben részesévé válik, s amely szintén Izajás könyvében fogalmazódik meg időtlen érvényességgel Isten eljövendő országának képében:

„Akkor majd a farkas a báránnyal lakik, és a párduc a gödölyével heverészik; borjú és oroszlánkölyök együtt híznak, és kisgyermek terelgeti őket. Tehén és medve együtt legelnek, együtt heverésznek kölykeik, és az oroszlán szalmát eszik mint a tehén. A csecsemő a vipera fészkenél játszik, s az áspiskígyó üregébe dugja kezét az anyatejtől elválasztott gyermek. Nem ártanak és nem pusztítanak sehol szent hegyemen, mert tele lesz a föld az Úr ismeretével, mint ahogy a vizek betöltik a tengert. Ez történik majd azon a napon: Jessze sarja a népek zászlajaként áll, őt keresik a nemzetek, és lakóhelye dicsőséges lesz.” (Iz 11,6–10).

Ezek a költői sorok a világegyetem és benne minden élőlény végérvényes jövőjére vonatkozólag fogalmaznak meg egy világvége-víziót, amelyben Isten nyíltan megjelenik. Az idők végén Isten véglegesen nyilvánvalóvá teszi az emberiség és a világegyetem történetének értelmét. Ez az értelem

pedig az eljövendő istenországban áll. Isten országa pedig amolyan képszőként utal az ember és a teremtés végérvényes üdvére.

A vallásos és az ateista hit tehát azonosak abban, hogy a valóság teljes megértésére, egy átfogó életterv megalkotására törekednek. Mindkettő végérvényes választ keres az élet értelmére és az ember jövőjére vonatkozó kérdésre. A kétféle hit közötti különbség csak az, hogy míg az ateista hit ezt a kérdést Isten nélkül, addig a vallásos hit Istenre hivatkozva válaszolja meg. Ezért mind a vallásos, mind pedig az ateista hit világnézetként magába foglalja a nézeteknek és meggyőződéseknek, értékeknek, ideáloknak, és az érzelmi beállítódásoknak egész komplexitását. A hívő ezeket igaznak és helyesnek tartja, gondolkodásának és cselekvésének alapját képezik. Mindez a hit tartalmi oldalát érinti, amely a hitvallásban (credo) csapódik le, ugyanúgy, mint az egyházi dogmákban, vagy a katekizmusban.

## **1.2. A hit mint személyes istenvonatkozás**

### **1.2.1. A hit mint Istenbe vetett bizalom**

Aki hisz, az bízik Istenben. A hit tehát Istenbe vetett személyes bizalomként éri el tulajdonképpen mélységét és jelentőségét. Nem véletlenül hangsúlyozzák a Biblia központi hitdefiníciói pontosan ezt a személyes oldalát a hitnek. Ismét csak Izajás könyvében olvasható a következő mondat: „Ha nem hisztek, bizony, nem maradtok fenn!” (Iz 7,9). Izajás két dolgot akar kifejezni ezzel: Egyrészt, hogy a hit feltétlen istenrehagyatkozást jelent, másrészt pedig, hogy az ember egyedül ebben talál támaszra az életben. Támaszt tehát nem képes szerezni magának, s ilyet nem is talál sehol a világban. Egyedül az Istenbe vetett bizalom közvetíti azt, mert a halálon túl is képes az embernek vigaszt és fennmaradást biztosítani. Az ószövetségi hit spirituális oldala mutatkozik meg mindebben: Egyedül Istenben lehet feltétel nélkül megbízni. A világ csalóka, s az emberek sem tartják meg azt, amit ígérnek. Isten azonban hűséges. Benne meg lehet bízni, még a látszat ellenére is. S ha nem is marad fenn semmi, Istenben akkor is állandóság van.

Ez a személyes istenbizalom az újszövetségi Bibliában is központi szerepet játszik. Annak, aki Istenben bíz, nincs miért aggódnia. Ide tartozik Jézusnak látszólag túlzó kijelentése: „(...) minden lehetséges annak, aki hisz.” (Mk 9,23). Ez a mondat nem annak a naiv feltételezésnek a kifejeződése, hogy valahogy majd úgyis minden jól fog menni, hanem jele annak a rendületlen bizakodásnak, hogy a jövő alapvetően nem kilátástalan. Isten

kezében van a jövő, s az ő kezében fordul az majd jóra. Ezt a hitet kéri Jézus, vele pedig – összhangban az ószövetségi értelmezéssel – azt a megingathatatlan istenbizalmat, melynél fogva a hívő akkor is ráhagyatkozik, amikor Isten akarata nem mindenben érthető számára. Ezzel tehát Jézus azt kéri, hogy a hívő ember bízza rá magát a mindig nagyobb Istenre, akinek semmi sem lehetetlen.

A teológiai hitfogalomnak ez az aspektusa azt hangsúlyozza, hogy a hit lényegesen többet jelent, mint hogy igaznak tartunk bizonyos meggyőződéseket, vagy hogy kívülről tudjuk a katekizmust. A hangsúly itt sokkal inkább az egyén egészen személyes, konkrétan megélt istenkapcsolatán van. A hit csak ezen a síkon válik tulajdonképpen életvalósággá, itt mozdítja elő azt az életkomolyságot, amelyet megkíván. Ennek fényében a konkrét hittartalmak – amint ezt Joseph Ratzinger hangsúlyozza – valahogy másodlagosnak tűnnek.<sup>7</sup> Az igaz hit nem azé, aki szakembere a teológiai szentháromság - vagy kegyelemtannak, hanem azé, aki az istenvonatkozást őszintén éli, s a konkrét hétköznapiakban is megőrzi.

### **1.2.2. A hit mint konkrétan megélt istenvonatkozás**

Teljes formájában a vallásos hit akkor jellemezhető, ha számba vesszük azt, amit személyes vallásosságnak nevezünk. Ez pedig azt az egészen egyedi utat érinti, ahogyan az egyén éli a hitet; azt az átruházhatatlan módot, ahogyan az érintett egyén Isten hatékony működését saját életében érzékeli és megtapasztalja. Bizonyos, hogy a hitet és vallásosságot mindig a nevelés közvetíti és egyben formálja is. A konkrét mód azonban, ahogyan az egyén Istenhez fordul, ahogyan életét Istenre való tekintettel értelmezi, mindig egyedien személyes marad; magán viseli az érintett személy egyedi arcvonását, együttesen egyéni élettörténetével, és éppen ezért nem általánosítható, s nem is átruházható.

Mindezek fényében egy másik szempont is érthetővé válik: A hit mint konkrétan megélt istenkapcsolat soha nem tekinthető egy lezárt, kész értéknek. Mivel személyes, a hit mindennap megőrzi saját újdonságát. A hit természetesen annak, aki hisz, általában magatartássá válik, meghatározza nézeteit és cselekvési módját. Ilyen értelemben pedig nem kell és nem is lehet mindennap előlről kezdeni a hitet. Nem lehet állandóan mindent újra és újra megkérdőjelezni, mert ez egyszerűen túlterhelne bennünket. Ugyanakkor a

---

<sup>7</sup> Joseph Ratzinger: *Bevezetés a keresztény hit világába* (ford. Márton Áron), Marosvásárhely 2008, 45–46.

Mi a hit? Avagy amire gondolunk, amikor hitet mondunk

hitre is érvényes, ami általánosan a személyes kapcsolatokra vonatkozólag igaz: ezek mindig változnak, és mindenesetre nem rögzíthetők bizonyos formákra. Amennyiben a hit élő, megtaláljuk benne az élő kapcsolatok összes fejleményét, mind a folyamatos növekedést, mind pedig a hanyatlást, vagy a csalódásokat. A hit tehát ugyanolyan sokszínű, mint maga a konkrét élet. Az egyén számára pedig a hétköznapiak ezernyi konkrét szituációjában állandóan újra felmerül a követelmény, hogy a befejezetlennek tekinthető hit segítségével birkózzon meg saját életével.

### 1.2.3. A hit mint érési folyamat

Joseph Ratzinger szavaival élve, a „hit élet, mert kapcsolat”,<sup>8</sup> s éppen ezért folyamat is egyben. A hit révén az embernek meghatározott viselkedésűvé kellene válnia, olyanná tehát, aki bizonyos értékek és magatartások mentén éli az életét. Teológiailag kifejezve, a hitnek köszönhetően az ember átmegy egy olyan érési folyamaton, amely lényeges az üdvösség szempontjából: „Ki kell bontakoztatnunk Isten bennünk lévő képmását, azt, ami a vele való életközösségre alkalmassá tesz minket.”<sup>9</sup> John Hick (1922–2012), brit vallásfilozófus arra is utal, hogy minden nagy világvallás tulajdonképpen szándéka éppen ennek az érési folyamatnak a közvetítésében áll. Hick ezt a folyamatot olyan átalakulásként írja körül, amely az énközpontúságból az istenközpontúság irányába vezet.<sup>10</sup> A hitben átalakuló ember önmaga helyett egyre inkább Istent helyezi a központba. Jálics Ferenc (sz. 1927) magyar jezsuita szerzetes, a szemlélődő lelkigyakorlatok mestere, a keresztyén megváltástan spirituális mondanivalóját is pontosan ebben látja kikristályosodni: „A megváltás abban áll, hogy Jézus Krisztus visszavezet bennünket az énközpontúságból az istenközpontúságba.”<sup>11</sup>

Istenre való tekintettel a hívő ember például bizakodhat abban, hogy minden látszólagos hiábavalóság ellenére nem alaptalan a jó megtétele; megőrizheti a bátorságot, hogy ott is tovább menjen, ahol látszólag már elfogyott

---

<sup>8</sup> Joseph Ratzinger: *A közép újrafelfedezése. Alapvető tájékoztatók. Négy évtized szövegei*, Budapest 2008, 103.

<sup>9</sup> Idem: *A közép újrafelfedezése*, 130.

<sup>10</sup> John Hick: *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. Übersetzt von Clemens Wilhelm. Bearbeitet und mit einem Vorwort versehen von Armin Kreiner*, München 1996, 49 sk.

<sup>11</sup> Jálcs Ferenc: *Szemlélődő lelkigyakorlat. Bevezetés a szemlélődő életmódba és a Jézus-imába* (ford. Varga Péter Pius), Kecskemét 2006, 94.

az út a lába alatt; akkor is követheti, és követnie is kell lelkiismeretének legbensőbb hangját, amikor döntését már nem tudja világossá tenni senki előtt; ott is képes megtenni kötelességét, ahol nem számíthat hálára; akkor is kész a lemondásra, amikor önmagán kívül már senkije és semmije sem maradt. A hit mint konkrétan megélt istenvonatkozás egészen meghatározott módon visszahat a hívő ember személyiségére. Azáltal, hogy Istenre bízva önmagát, egyben az ő vezetésében is bizakodik, teret ad Isten akaratának és működésének.

Olyasvalamiről van itt szó, amit az emberi kapcsolatok terén tapasztalunk. A társas érintkezés jó vagy rossz emberekkel mindig hatással van saját személyes fejlődésünkre. Pontosan így értelmezi a teológia a hitet is: Személyes istenkapcsolatként a hit olyan átalakító fejlődési folyamat, melynek során az ember végül is önmagának gyökeresen jobb megvalósítását éri el. Így a hitnek jelentős szerepe van az ember üdvösségének a szempontjából, de itt nem a keresztény erények hősiek fokban történő gyakorlása az alapvető követelmény, hanem a hitben való megmaradás mindennapi türelme.

Az önmegvalósítást pedig igazán nem is lehet közvetlenül megcélozni, hanem az sokkal inkább mellékesen megtörténik, amikor valaki azzal törődik, hogy folyamatosan „magán kívül legyen”. Önmagán kívül pedig akkor van a hívő ember, amikor a mindennapokban nem önmagára, hanem valami, vagy valaki másra irányul. Ebben a vonatkozásban beszél Viktor E. Frankl (1905–1997), bécsi orvos-filozófus, a logoterápia és egzisztenciaanalízis alapítója, az emberi lét antropológiai értelemben meghatározó öntranszcendens alapirányultságáról, melynek „révén az túlmutat önmagán, valamire vagy valakire irányul – egy betöltendő értelemre, vagy egy embertársunkkal való találkozásra; mindenesetre az emberi lét valójában csak olyan mértékben emberi, amennyiben egy dolog szolgálatában, vagy egy személy iránti szeretetben nyilvánul meg; igen, azt lehetne mondani, hogy az ember olyan mértékben önmaga (és ezzel önmagát is olyan mértékben valósítja meg), amennyiben – egy feladatnak vagy partnernek való önátadásban – eltekint önmagától, megfelelkezik magáról”.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Viktor E. Frankl: *A szenvedő ember. Patodicea-kísérlet* (ford. Bruncsák István, Kalocsai Varga Éva), Budapest 2012, 28.

### **1.3. A hit mint kockázat**

#### **1.3.1. Hitdöntés**

Tulajdonképpen közhelynek számít, mégis lényeges oldala a hitnek a kockázat- és döntésjelleg. Minden igazi életdöntéssel kapcsolatban érvényes, hogy nincs kétségtelen bizonyosság rájuk vonatkozólag. Egyszerűen irreális lenne az ilyen bizonyosság követelése. Hiszen mindig rá kell hogy hagyatkozzunk valamire. Mindig kockáztatnunk kell valamit, amiben nem lehetünk teljesen biztosak. S ez igaz mind a kis, mind a nagy dolgokra.

Ez az egzisztenciális kockázatjelleg alapvetően meghatározza az életünket. Ki ne tapasztalt volna már hasonlót: Megbízunk valakiben, de nem tudjuk, hogy a végén fogunk-e csalódni benne. Terveket szövünk, célokat és ideálokat követünk, nem tudjuk azonban, hogy ezek vajon valóban beteljesíthetők lesznek. Hiszünk a jóban és etikai alapelvek szerint járunk el, de nem tudjuk, hogy valóban megéri-e az erőfeszítés. Tehát minden esetben kockáztatnunk kell, amikor belemegyünk valamibe, amikor síkra szállunk valamiért, aminek helytállóságáról ugyan meg vagyunk győződve, de amivel kapcsolatban soha nem tudhatjuk biztosan, hogy vajon nem tévedtünk-e. Tapasztalataink alapján ezért állíthatjuk, hogy emberi alapszituációkhoz hozzátartozik, hogy döntéseink helyességével kapcsolatban nincs abszolút garancia. Ezzel a helyzettel pedig valahogy mindenkinek boldogulni kell. Ha azonban fontolóra vesszük a dolgot, pontosan ez a helyzet kölcsönöz életdöntéseinknek súlyt és komolyságot.

Mindez még inkább érvényes a hitre vonatkozólag. A hit helyességével kapcsolatban sincsenek bizonyossági garanciák. Ha lennének ilyenek, már nem kellene „hinnünk”. Persze ez nem azt jelenti, hogy vakon kell hinni. Mert az, aki hisz, rendszerint valaminek az alapján hisz, legyen ez az alap akár a személyes tapasztalat, vagy az a szintén tapasztalati szempont, hogy a hit kiállta a próbát az étellel való gyakorlati megküzdés során. Egy valami azonban ki van zárva: A hit igazságát nem lehet abszolút biztosan bebizonyítani. Ilyen értelemben kockázat a hit, és az is marad.

#### **1.3.2. Hitszabadság**

A hit kockázat jellegének megfelel egy másik tényállás is: A hit csak kockázatként tekinthető szabadnak. Ha a hit ugyanis olyan biztos lenne mint a kétszer-kettő-négy, az ember nem dönthetné el szabadon, hogy hisz, vagy nem hisz. Ha Isten úgy teremtette volna meg a világot, hogy ne lehessen őt, az ő létezését ésszerűen tagadni, a hittel kapcsolatos emberi szabadság sem



létezhetett volna. Ez a szabadság csak akkor állhat fenn, ha Isten létezése nem tekinthető teljesen biztosnak.

A modern teológia ezt a tényállást episztemikus (ismeretelméleti) távolságként írja körül. Episztemikus távolságnak pedig ebben a vonatkozásban azt a kognitív (ismereti) bizonytalanságot értjük, amelyben Isten tudatosan benne hagyja az embert. Ilyen értelemben Isten tudatosan tartja a távolságot a teremtet világgal szemben. Vallási értelemben Isten a valóságot tudatosan kétértelműen rendezte el: Ténylegesen vannak dolgok, amelyek az ő létezése mellett szólnak, de olyanok is, amelyek ellene; vannak események, amelyek egyértelműen Istenre utalnak, s vannak mások, amelyek inkább azt sugallják, hogy Isten mégsem létezik. Ha Isten tudatosan helyezte bele az embert ebbe a bizonytalanságba, akkor ez nem azért történt, mert gonosz bűncskát szeretne űzni vele, hanem azért, hogy a hittel kapcsolatos szabadságot lehetővé tegye számára.<sup>13</sup>

### 1.3.3. Hitbátorság

Mi az értelme azonban ennek az emberi hitszabadságnak? Nem mondhathatnánk le róla akár örömmel is? Bár érthetők ezek a kérdések, mégis félreismerik a döntő összefüggést. Hiszen csak akkor lesz a hit valóban komoly életdöntés, ha szabadság kapcsolódik hozzá. Csak a megalapozott kételyre való tekintettel válhat a hit olyan érett személyes attitűddé, amely éppen az élet konkrét kihívásaival szemben igazolja létjogosultságát. Paul Tillich (1886–1965), evangélikus teológus dolgozta ki ezt a gondolatot: A kételyen felülemelkedni nem annak elnyomása, hanem a bátorság révén lehet. A bátorság nem tagadja a kétely létezését, hanem az emberi végesség kifejeződésének tekinti, tehát magáévá teszi, elfogadja azt; ugyanakkor a hívő létállapotban mégis engedi magát megragadni attól, amihez feltétlen közünk van, vagyis a végső egzisztenciális meghatározottságtól.<sup>14</sup> A bátorságnak tehát nincs szüksége a kérdésektől mentes meggyőződés biztonságára, mert magába foglalja a kételyt, mely nélkül nincs alkotó élet. A hithez is csak ott lehet bátorsággal ragaszkodni, ahol van helye a megalapozott kételkedésnek.<sup>15</sup>

Ezért a kétely lényeges tartozéka az élő hitnek. Csak ilyen körülmények között érhet meg az, amit a hit merészségének, vagy hűségének nevezünk. Hiszen az élet gyakori bizonytalanságai ellenére ott, és csakis ott lehet szó a

---

<sup>13</sup> John H. Hick: *Filosofia religiei* (trad. Alexandru Anghel), București 2010, 126–150.

<sup>14</sup> Paul Tillich: *Rendszeres teológia* (ford. Szabó István), Budapest 1996, 30.

<sup>15</sup> Tillich: *Rendszeres teológia*, 292.

Mi a hit? Avagy amire gondolunk, amikor hitet mondunk

hitre jellemző kitartó, hűséges bizakodásról és reménykedésről, ahol a dolgok nem egyértelműen utalnak Istenre. A hit melletti személyes döntés és az istenkapcsolat érett komolysága pedig csak ott mutatkozhat meg, ahol az ember úgy is képes latba vetni minden erejét, hogy abból nem tud rögtön hasznot kovácsolni magának.

#### 1.4. Összegzés

Meglepő lehet, ám amikor hitet mondunk, akár az ateizmusra is gondolhatunk. Mind az ateizmus, mind a vallásos hit esetében ugyanis a világnézeti hit egy-egy formájával állunk szemben. A valóság egészének értelmére irányuló kérdést válaszolja meg mindkettő, persze homlokegyenest különböző végeredménnyel. Az ateizmus számára kizárólag csak evilági értelmes célok léteznek, amelyek szintén pusztán evilági eszközökkel megvalósíthatók. A vallásos hit ezzel ellentétben számol azzal, hogy létezik Isten, akiben minden végső értelmet kap. Ezért amikor hitet mondunk, vallásos kontextusban az istenkapcsolatra is gondolunk. Kapcsolatjellegénél fogva pedig a hit kockázat is egyben, hiszen végérvényes bizonyosság nélküli döntés kötődik hozzá, mely a maga részéről az emberi szabadságban és bátorságban nyeri el egzisztenciális komolyságát.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Az 1. fejezet összeállításában irányadóul szolgált: Alexander Loichinger: *Frage nach Gott*, Paderborn 2003, 11–24; Perry Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999, 71–92.



## 2. Mi a teológia? Avagy a hitről szóló reflexió tudományos művelése

### 2.1. A teológia mint hittudomány

#### 2.1.1. A hittudomány születése

Egészen általános értelemben a teológia hitről szóló reflexió. Ez a fajta reflexió pedig mindig is létezett a kereszténység történelme során. Az újszövetségi Biblia könyvei, később az egyházatyák írásai a patrisztikus korban, mind valamiképp már erről tanúskodnak. Fontos azonban a megkülönböztetés, hogy a teológia a történelem során fokozatosan alakult át tudománnyá. Az ó- és újszövetségi Szentírás könyveit egészében véve ugyanis nem lehet teológiai tudományos műveknek tekinteni. Ez azonban nem is volt cél velük kapcsolatban. A bibliai könyvek kialakulásának elsődleges célja a hit hirdetésében állt. Nem a tudományos értekezés céljával születtek, hanem verbuváló tanúságtételt jelentenek a hit mellett. A nyelvezetük sem tudományos, hanem az örömhírt, a hitet hirdető nyelvezetet alkalmazzák.

A teológia mint hittudomány sokkal később keletkezett, s ez összefüggésbe hozható a kereszténység történelmének egyik nagy fordulatóval: A milánói rendeletet követően – Kr. u. 313 után – a kereszténység elindult azon az úton, amelyen a római birodalom államvallásává válhatott. Befejeződött a keresztényüldözések korszaka. A kereszténység és az egyház kiléphetett az addigi árnyéklétezés állapotából. Ezzel egyidejűleg a keresztény hit más kihívásokkal találta magát szembe. Foglalkoznia kellett a nagy műveltségű antik pogány filozófiával. Elvárták ugyanis az egyháztól, hogy keresztény hitmeggyőződéseit ugyanazon a magas gondolati szinten magyarázza, amelyen addig a pogány filozófia terjesztette elő saját világnézetét.

Ezt a folyamatot a kereszténység hellenizálódásaként emlegetik. Ez azt jelenti, hogy a még fiatalnak számító kereszténység tudatosan foglalkozni kezdett a pogány vallással és filozófiával. Az első keresztény teológusok átvették az antik filozófia és metafizika megfelelő fogalmait, hogy a hit központi tételeit ezek segítségével racionálisan érvényesítsék, saját gondolkodásukban érthetővé és beláthatóvá tegyék.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Peter Neuner: *A kereszténység hellenizálódása mint az inkulturáció modellje* (ford. Balogh Vilmos Szilárd), in: *Mérleg* 1991/1, <http://www.artishock.de/merleg/artikel/991ta1.htm>, 2014.10.28.

Ebben a korszakban jelentek meg az első jellegzetesen szisztematikus teológiai tanulmányok olyan sajátosan keresztény hittartalmak jelentőségére vonatkozólag, mint Jézus halála és feltámadása, az eucharisztia, a szentségek stb. A keresztény hit a tudományos-rationális eszmélődés tárgyává vált, s ezzel megkezdődött a hit tanrendszerének fokozatos kifejlesztése. Ez a munkafolyamat olyan nagy hittudósok számos művében csapódott le, mint Szent Ambrus, Szent Jeromos, Szent Ágoston, Nagy Szent Gergely, Szent Atanáz, Szent Vazul, Nazianzi Szent Gergely és Aranyszájú Szent János. Ezeket az első nagy teológusokat egyházatyáknak is nevezzük, hiszen életművük által irányt mutattak a hit igazságára vonatkozó első tudományos küzdelem során.

A dogmafejlődés szintén ezen racionális küzdelem eredményének tekinthető. A feltörekvő teológiai tudomány lecsapódásának tekinthető például mind a Niceai Zsinaton (Kr. u. 325-ben) jóváhagyott szentháromságtani dogma, mind pedig a Kalkedoni Zsinat (Kr. u. 451-es) krisztológiai dogmája. Ez a két, máig fontos zsinat a teológiai elméletek korabeli vitájában a rendelkezésre álló racionális eszközökkel arra a kérdésre kereste a választ, hogy tulajdonképpen miben is áll a keresztény hit igazsága. A hit és a Biblia igazságát a racionális tudomány módszerével próbálták megalapozni és megvédeni, mégpedig éppen a jogos érvek és ellenvetések figyelembe vétele által. Mindmáig ez a célkitűzés felel meg a tudományos teológia küldetésének.

### **2.1.2. A modern hittudománnyal szembeni követelmények**

A középkorban az arab világ gondolkodóinak közvetítésével újra ismertté váltak Arisztotelész írásai a kereszténység számára, melyeket előtte teljesen elveszítettnek vélték. Az arisztotelészi tudományfogalom hatására jött létre az a nagyszabású projekt, hogy a teológia tudományként egyetemi keretek között művelhető legyen, vagyis hogy a hitről szóló reflexió az új tudományelméleti modell keretei között történjen.<sup>2</sup> Mind az ókori, mind pedig a középkori ember számára meghatározó volt az isteni világrend gondolata, amely integráló erővel bírt és védettséget biztosított a számára. Egészen magától értetődő módon indult ki abból, hogy a világot Isten teremtette, aki gondviselésével irányítja is azt. Egészen természetes módon Isten kezének művét vélték felfedezni mindenhol. Minden Isten örök terve alapján történik. Ez a terv kijelöli a világmindenségben mindennek az értelmét is. Úgy tűnt tehát, hogy Isten öröktől fogva mindent elrendezett, mind a világ folyását, mind az ember történetét.

---

<sup>2</sup> Ulrich G. Leinsle: *A skolasztikus teológia története* (ford. Görföl Tibor), Budapest 2007, 115–167.

Ez a hit egyáltalán nem volt vitatott. Ez képezte azt a megingathatatlan alapot, amelyre az ókor és a középkor embere gondolkodásával és érzelmi világával együtt állhatott. A modern kor emberének életében azonban pontosan az istenbizonyosság közvetlenségének, valamint az isteni világ- és létrend közvetlen biztonságosságának ez a tudata csökkent drámaian. Uralkodóvá vált egy egészen más tapasztalat, tudniillik az, hogy a világ, amelyben élünk, meglehetősen homályos. Éppen ezért a világ értelmezhető vallásos módon, ugyanakkor az istenkérdés mellőzésével is lehet annak megértésére törekedni. Mindez érvényes a bennünket körülvevő világegyetemre éppúgy, mint a történelem tényleges menetére, benne a sok haladással, de a katasztrófákkal is. Az örök értelmet mindenesetre már nem lehet minden további nélkül kiolvasni abból, ami körülvesz bennünket. Sokkal inkább úgy tűnik, hogy az univerzum értelmére és jövőjére vonatkozó kérdésekre egészen különböző válaszok adhatók.

Ez tehát a modern ember új tapasztalata, melynek következményei a modern kor nagy zűrzavarai lettek. A jelenkor egyre nyilvánvalóbb értelem- és orientáció-krízise, de mély boldogtalanságra való hajlama is, a zűrzavarok közvetlen lecsapódásainak tekinthetők. A modern kor emberét jellemzően olyan egzisztenciális kérdések gyötrik, amelyek az ó- és középkorban nem merültek fel. Viktor E. Frankl szerint a modern ember elveszítette a megérzés, az ösztönök, a tradíció támogatását, ezért nem tudja, mi az, amit meg kell tennie, illetve amit tenni akar. Az értelmetlenség-, ürességérzés szenvedést okoz számára, s ezt az állapotot nevezi Frankl „egzisztenciális vákuum”-nak.<sup>3</sup>

Ez a változás súlyos következményekkel járt a hit és a teológia számára. A hit eddigi magától értetődősége szertefoszlott. A korábban még kétségbevonhatatlan vallási bizonyosság – hogy Isten létezik, a hit igaz, az egyház pedig őrzője ennek az igazságnak – mára messzemenően megingott. Mindenesetre megkérdőjelezhetővé vált. Hiszen Isten, s az ő működése nem ismerhető fel minden további nélkül a világban. Sokaknak úgy tűnik, ennek éppen az ellenkezője igaz. Fokozatosan tudatosultak azok az ellenvetések és érvek, amelyek inkább a hit ellen szólnak, mint mellette.

---

<sup>3</sup> Viktor E. Frankl: *Az egzisztenciaanalízis és logoterápia alapjai* (1959) (ford. Kalocsai Varga Éva), in: Sárkány Péter – Zsók Otto (szerk.): *A logoterápia alapjai. Kétnyelvű szöveggyűjtemény*, Budapest 2010, 9–203, itt 101–109.

Első helyen kell említeni ebben a vonatkozásban a hagyományos istenérvek kritikáját. Már David Hume (1711–1776), a felvilágosodás korának angol filozófusa, és Immanuel Kant (1724–1804), német filozófus, rámutattak arra, hogy az ún. istenbizonyítékok egyike sem teljesíti azt, amit ígér. Ennek megfelelően alternatív világértelmezések is lehetségessé, sőt ésszerűvé váltak. Ennek a kritikának a következményeként az ateizmus először vált megfogalmazhatóvá olyan átfogó világnézetként, melynek megalapozása filozófiai-rationális eszközökkel történhet. A vallásos világképet mindez érzékenyen érintette.

A világban tapasztalható mérhetetlen szenvedés és rossz kérdése szintén súlyos problémát jelentett. A vallásos hit igazságával szemben felhozható ellenérvként fogalmazódott meg ez a probléma: A szenvedéssel teli világ összeegyeztethető-e egyáltalán a jóságos Isten létezésébe vetett hittel? Ha őszintén belenézünk ennek a világnak a helyzetébe, nem kellene-e feladni az Istenbe vetett hitet? Nemde azt kéri az emberi ész és az intellektuális tisztesség, hogy elismerjük mindezt, s hogy levonjuk belőle a megfelelő következményeket? Ilyen és hasonló formában szóltak az egyre növekvő heveséggel előtárt ellenvetések.

Végül pedig úgy tűnt, hogy a feltörekvő természettudomány egyre lenyűgözőbb felfedezéseivel és sikeres magyarázataival majd megadja a hitnek a kegyelemdőfést. Hiszen nemde már régóta képes a természettudomány a világegyetem működését Isten bevonása nélkül is magyarázni? Ezenfelül a természettudomány nemde olyan eredményekre jutott, amelyek a hitnek homlokegyenest ellentmondanak? A két legismertebb példa erre vonatkozólag Galileo Galilei (1564–1642) és Charles Darwin (1809–1882) esete. Galilei kimutatta, hogy téves a vallásos világkép. Nem a Nap forog a Föld körül, hanem fordítva. Darwin evolúcióelmélete még rombolóbb hatást gyakorolt. Ennek értelmében ugyanis Isten nem is teremtett olyan paradicsomi állapotot, mint ahogy az a Biblia első oldalain olvasható, hanem a világegyetem és az élet a fejlődésnek köszönhető. A fejlődés pedig, azzal a törvénnyel együtt, hogy az egyik lény kénytelen felfalni a másikat, úgy tűnik, inkább engedelmeskedik a vak véletlennek, mint egy isteni tervnek.

### **2.1.3. Kritikai teológia**

A hittel, illetve a hit valóságfelfogásával szemben felhozott kritika – mindent egybe vetve – megsemmisítő erővel bírt. A hittudomány először alig tudta ezt valamivel is ellensúlyozni. Az akkori teológiát egyszerűen meghaladták ezek a kérdésfelvetések, s ezért kezdetben elutasítóan reagált rájuk. Sőt, az egyház és a teológia megvetették a súlyos kritikát, s mindene-

kelőtt a polemikus élt, amellyel azt gyakran előtárták. Az emberi hitetlenség és az Istennel szembeni gőg kifejeződését látták benne.

A teológia fokozatosan elismerte azonban a hittel és a vallásos világgal szemben megfogalmazott modern ellenvetések jogos voltát. Az egyház belátta, tovább már nem lehet egyszerűen csak állítani: „Ez benne van a Bibliában és ezért igaz, minden más pedig téves.” Kritikai szándékkal már maga a hittudomány és az egyház is rákérdezett arra, hogy tekintettel a jogos kérdésfelvetésekre tulajdonképpen miként lehetséges még az Istenbe vetett hit racionális igazolása?

Napjainkban még inkább érvényes, hogy a hittudomány csak azt fogadhatja el, ami valóban kiállja az emberi ész kritikai vizsgálgódását. A modern hittudomány számára meghatározó annak belátása, hogy csak így lehetséges kognitív fejlődés a hit területén. Szintén meghatározó az a felismerés, hogy a hitnek nincs miért félnie a tudományos igazságtól. Épp ellenkezőleg, a vallásos hit csak abban az esetben tekinthető mind a társadalmi, mind az egészen személyes életalakítás szintjén valóban teherbíró és komolyan vehető opciónak, ha pozitívan befogadja és megválaszolja azokat a kérdéseket, amelyek a tudomány, a társadalom és a politika területén fogalmazódnak meg vele szemben.

Alapvetően szükséges tehát, hogy a hittudomány készen álljon a helyesbítésekre. Azért fontos ez, mert csak a változásra képes hit tekinthető élőnek, s csak annak a teológiának lehet mondanivalója a mai ember számára, amely szembenéz a jelenkor sajátos problémáival. Ma már egyszerűen nem hihetünk el mindent abból, amit a középkori ember még elhitt. Hiszen ma egészen más ismeretek birtokában vagyunk például az univerzum asztrofizikai keletkezésére, tágulására és fizikai jövőjére vonatkozólag. Egészen más ismeretekkel rendelkezünk az ember fejlődésének, biológiájának, pszichológiájának, szociális és kulturális viselkedésének a kérdése terén. A hittudománynak meg kell mutatnia, hogy a valóságra vonatkozólag miként köthető össze egymással értelmesen az aktuális természettudományi és a vallási ismeret.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Alexander Loichinger: *Theologie als Wissenschaft im interdisziplinären Austausch*, in: Cristoph Böttigheimer – René Dausner (Hgg.): *Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress „Das Konzil 'eröffnen'“*, Freiburg im Breisgau 2016, 115–122; Armin Kreiner: *Természettudás és istenbeszéd. A természettudományos megismerés jelentősége a teológiai reflexió számára* (ford. Vik János), in: *Keresztény Szó* XXI. (2010/1), 31–33.



Nem más, mint Szent II. János Pál pápa szólít fel a kritikai és élő hittudomány művelésére. Csak az ilyen teológia felel meg az idők jeleinek, csak neki van valódi mondanivalója a ma élő és gondolkodó ember számára. A pápa szerint a teológusoknak kötelessége rendszeresen informálódni a különböző tudományok eredményeivel kapcsolatban, mégpedig azért, hogy megvizsgálják, szükséges-e esetleg tekintettel lenni az új eredményekre saját reflexiójuk során, vagy szükséges-e újrafogalmazni saját tanításukat ezen eredmények fényében.<sup>5</sup>

## 2.2. Teológia és tudományelmélet

### 2.2.1. Az új kiindulópont

A teológiát mint hittudományt ezek szerint ma kizárólag a szomszédos tudományokkal történő tudáscsere függvényében és csak olyan tudomány- és ismeretelméleti szabványok alapján lehet művelni, amelyek a többi tudományokban is érvényesülnek. Nincsenek olyan elkülönített hittartalmak, amelyeknek semmi közük ne lenne a valóság többi részéhez. Nincs olyan elkülönített hitértelem, amelynek semmi köze ne lenne a tudományos értelem többi részéhez. A helyzet az, hogy csak egyetlen tudományos értelem létezik, s a racionális elméletalkotásnak is csak egy logikája van, amely minden tudományra egyformán érvényes kell hogy legyen, s amely minden tudomány számára egyformán lehetővé teszi a megfogalmazott igazságigények objektív felülvizsgálatát.

A teológiának tehát közvetlenül a modern tudományelmélettel van dolga, amikor ma hittudományként akarja megalapozni önmagát. A tudományelmélet képezi minden tudomány alapját, rögzíti, hogy tulajdonképpen mitől tudomány a tudomány. A tudományelmélet határozza meg, hogy a tudománynak miként kell eljárnia, s hogy a valóságra vonatkozó tudományos állítások igazságtartalmát miként lehet felülvizsgálni. A tudományelmélet betölti ezt a szerepet teljesen függetlenül attól, hogy természettudományos elméletekről, vagy teológiai hitmeggyőződésekről van szó.

Hosszú ideig azt hitte az emberiség, hogy a tudományos tudás pontosan attól más, mint a hétköznapi tudás, hogy míg a mindennapokban pusztán feltevésekre vagyunk képesek, addig a tudomány végérvényesen bizonyítani is tudja állításait. Így Arisztotelész „Második Analitika” című művében, amely a nyugati világ első ismeretelméletének tekinthető, a tudományos

---

<sup>5</sup> II. János Pál pápa: *Beszéd a Pápai Tudományos Akadémia közgyűlésének résztvevői előtt*. 1992. október 31, 8. pont, 2014.02.22.

tudást teljesen biztosan bizonyított ismeretként határozta meg: „Úgy gondoljuk, hogy akkor tudunk valamit, ha (...) belátjuk, lehetetlen, hogy más helyzet álljon fenn.”<sup>6</sup> Arisztotelész szerint a bizonyosságnak pontosan ez a foka jelenti a különbséget a hétköznapi és a tudományos értelem között. A mindennapokban sok mindent sejtünk és állítunk. Ezzel szemben a tudomány be tudja bizonyítani, hogy eredményei valóban igazak.

Évszázadokon keresztül elfogadott volt Arisztotelész tanítása a tudományról, a tudományos tudásról és a bizonyításról. A teológia is átvette ezt a tanítást, s úgy gondolta, hogy kiindulva a Bibliából Istenre és a hitre vonatkozólag teljesen biztosan bizonyított ismeretek birtokába juthat.

A modern tudomány- és ismeretelmélet persze teljesen más álláspontot képvisel. Ennek értelmében egytől egyig minden tudományos állítást, kijelentést és elméletet ideiglenes hipotézisnek kell tekinteni. Ezek igazságát nem lehet teljesen biztosan bizonyítani. A tudományban csak keresni lehet az igazságot. Elbizakodottnak tűnik viszont azt feltételezni, hogy az igazság biztos birtokában vagyunk. Karl Popper (1902–1994) tudományfilozófiailag a következőképpen foglalja össze ezt a belátást: „A megismerés igazságkeresés. (...) nem a bizonyosság keresése. Tévedni emberi dolog: Minden emberi megismerés esendő és bizonytalan. Ebből következik, (...) hogy újból és újból küzdenünk kell a tévedéssel szemben, de a legnagyobb gondosság mellett sem lehetünk soha egészen biztosak abban, hogy hát nem hibáztunk.”<sup>7</sup>

### 2.2.2. Az emberi ész tévedhetősége

Az előbbi eredmény elsöre talán kijózanítónak tűnik. Mára azonban már rég a modern tudomány- és ismeretelmélet közkincsévé vált. Saját tapasztalata révén egyúttal mindenki meg is erősítheti ezt az eredményt. Hiszen emberi helyzetünkhöz tartozik, hogy hát nem vagyunk mindentudó lények. Épp ellenkezőleg. Még ott is, ahol legjobb tudásunk és lelkiismeretünk szerint vélekedünk és döntünk, nem mentesülünk a tévedés lehetőségétől. Soha nem látjuk át az egészet a maga komplexitásában. Soha nem rendelkezünk teljeskörű információval. Mindig számolnunk kell az újabb tapasztalatokkal. Mindig fel kell készülnünk arra, hogy a dolgok állásában fordulat következhet be, s valami olyan oldaláról mutatkozik meg, amely korábban egyszerűen nem volt előrelátható.

---

<sup>6</sup> Arisztotelész: *Második Analitika I, 2*; 71b.

<sup>7</sup> Karl R. Popper: *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*, München–Zürich 152009, 12. (Vik János fordításában).

Véleményalkotásunk során éppen ezért mindig csak pillanatnyi tudásunk és eddigi tapasztalataink viszonylag korlátozott alapjára hagyatkozhatunk. Ésszerű módon több nem követelhető, s nem is várható el. Másrészt ilyen alapon mindenképpen lehet felelős döntéseket hozni. Ez pontosan akkor történik, amikor semmi fontosat nem hagyunk figyelmen kívül, és amikor látszólagos kételyeken sem ugrunk át könnyedén, vagy úgy sem teszünk, mintha nem vennénk tudomást ezekről. Kizártnak csak azt tekinthetjük, hogy teljes bizonyosságra tehetünk szert. Soha nem állíthatjuk azt, hogy nézeteink abszolút igazak.

Természetesen mindig arra hivatkozunk, ami számunkra pillanatnyilag beláthatónak és nyilvánvalónak tűnik. Mert ugye mi másra is hagyatkozhatnánk, mint arra, ami nekünk, vagy másoknak egyértelmű? Az, akinek semmi nem nyilvánvaló, már nem is tudja, hogy mit tegyen, gondoljon és érezzen, hiszen már semmilye sincs, amire támaszkodhatna. Ezért pusztán az a következtetés helytelen, hogy minden, ami nekünk nyilvánvalónak tűnik, az egyben már abszolút igaz is. Hiszen mindenki tapasztalt már legalábbis olyat, hogy valami teljesen nyilvánvaló számunkra, később azonban kiderül, hogy tévedtünk. Ebben az esetben pedig hagyunk becsapni magunkat egy látszólagos evidencia által.

Mind tudás- és tapasztalati szintünk állandó korlátoztságának a ténye, mind az a tény, hogy még ott is tévedhetünk, ahol valami teljesen nyilvánvalónak tűnik számunkra, hozzátartoznak az emberi alapszituációhoz (*conditio humana*) ebben a világban. Végesen korlátozott lények vagyunk, s ez érvényes mind emberi értelmünkre, mind tudományos ismereteinkre vonatkozólag. Éppen ezért valószerű mindig számítani a tévedés lehetőségével. Tanulhatunk ugyan a tapasztalatainkból, de soha nem gondolhatjuk azt, hogy az igazság teljes birtoklásában van részünk. Azt ugyanis, aki ezt beképzeli magának, megcáfolja az élet.

### **2.2.3. A tudományos és a teológiai kijelentések státusza**

Ámde mindebből nem következik a másik véglet, vagyis az, hogy egyáltalán nem juthatunk biztos ismeret birtokába. Hiszen például a környezetünkkel, vagy az embertársainkkal történő érintkezésben már rendelkezünk a hétköznapi gyakorlatban jól bevált tapasztalati tudással. Még inkább érvényes ez a tudományok területére, ahol a tudományos megismerés felismerhető fejlődésével találkozunk. A legnyilvánvalóbban igazolja ezt az orvostudomány. Sok olyan betegség gyógyítható ma, amelyekbe az emberek

korábban kétségtelenül belehaltak. Mindez az orvostudományon belüli ismeretek roppant nagy növekedésével függ össze.

A modern tudományelmélet feltevése, melynek értelmében minden emberi megismerés hipotetikus, illetve ideiglenesen feltételezett, nem kérdőjelezi meg tehát az objektív tudás jogosultságát. Kétség kívül létezik számunkra valódi tudás és valódi fejlődés is az ismeretek terén. A modern tudományelmélet ezzel szemben valami mást tisztáz, mégpedig a tudományos ismeret kognitív státuszát. Ez a státusz pedig abban áll, hogy még a pillanatnyilag jól megalapozott és bevált tudományos ismeretre is úgy kell tekintenünk, mint hipotetikusan ideiglenes tudásra.

A természettudományos magyarázatokra vonatkozólag ezt mindenki közvetlenül be is láthatja. A természeti törvény értelmében például azt mondjuk, hogy hő hatására az anyag tágulni kezd. Mégsem tudjuk abszolút biztosan, hogy ez a törvény valóban kivétel nélkül minden anyagra érvényes. Hiszen ehhez az egész univerzumot hevítenünk kellene, hogy aztán megvizsgálhassuk, vajon az anyag hő hatására tényleg az univerzum minden pontján tágul? És ha sikeresen végre is tudnánk hajtani ezt a vizsgálatot, még mindig nem tudnánk teljesen biztosan, hogy ez az állapot minden jövőendő helyzetben fenn fog maradni. Ebben az értelemben tehát a természettudomány elméletei – az őszrobbanás- és Einstein relativitáselmélete sem kivétel ezen a téren – hipotetikus valóságmagyarázatok, melyek később esetleg tévesnek bizonyulnak, vagy legalábbis korrekcióra szorulhatnak.

Ez a hipotetikus jelleg éppen így érvényes viszont minden teológiai tudományos hitállításra is. Lehet, hogy a hívő ember ezzel szemben ellenállást tapasztal magában. Tény azonban, hogy a hit aktusában mindig ott rejlik a hipotézis jellegű, szubjektív tervezés mozzanata. Wolfhart Pannenberg (1928–2014), német teológus, pontosan erre gondol, amikor a következőképpen fogalmaz: „A teológiai megismerés végességéhez tartozik, hogy az istengondolat a hittudományban is hipotetikus marad, s kész meghátrálni az ember világ- és öntapasztalata előtt, melyek fényében ki kell állnia a próbát.” Éppen ezért, folytatja Pannenberg, „az áthagyományozott vallási állítások teológiai felülvizsgálata és újrafogalmazása nem juthat el az elméleti bizonyosság szintjére, hanem legfeljebb hozzájárulhat az ezek kipróbáltságát érintő megkülönböztetéshez, és azon okok közléséhez, melyek alapján egy adott vallási állítást beválnak, vagy nem beválnak kell tekinteni”.<sup>8</sup> A tapasztalat és az érvelés terén tehát a hittudományban sem

---

<sup>8</sup> Wolfhart Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1987, 302 és 347. (Vik János fordításában).

rendelkezőnk mással, mint végesen korlátozott alappal. Ezért a tudományos teológia sem vezethet abszolút biztos hittudásra.

Persze a teológiai tudományos hitállításoknak ez a látszólagos deficitje pozitívan úgy is olvasható, mint az emberi önmérséklet és alázat jele azzal a titokkal szemben, aminek a végtelen Isten mindig meg fog maradni az ember végesen korlátozott gondolkodása számára. Ez pedig csak újra megerősíti azt az általános tudományelméleti állítást, hogy a teológiai kijelentéseknek is csupán hipotetikus státusza lehet.

Ilyen megközelítésben a teológiai hitállítások tudományos-rationális síkon nem különböznek a természettudományos elméletektől. Egytől egyik minden esetben hipotézisekkel van dolgunk, amelyek csupán lehetőség szerint igaz tudást tárnak elénk. Az abszolút biztos ismeret nemcsak a természettudományban, hanem a teológia és az istenhit területén is ki van zárva.

## **2.3. Teológia és hit**

### **2.3.1. Miért legyen a hit ésszerű?**

Hallgatólagosan eddig abból a előfeltételezésből indultunk ki, hogy a hit ésszerű kell hogy legyen. De miért is tulajdonképpen? Nem lehetne ugyanolyan jogon az irracionális, vagy a tisztán szubjektív hitet képviselni? Miért kérdezzük mindig, hogy mennyiben számít ésszerűnek, ha valaki hisz? Miért próbáljuk állandóan felmutatni, hogy a hit tudományos-rationális értelemben megalapozható és igazolható? Nem elég azt mondani: Hiszek, mert a hit segít nekem megbirkózni az élettel; hiszek, mert a hit számomra vigaszt, támaszt és védettséget ad; hiszek, mert a hit segít nekem abban, hogy értelmes életet tudjak élni; hiszek, mert akkor mindig van miben remélni, még akkor is, amikor minden más kudarcba fullad. Miért nem elegendő ilyen tisztán gyakorlati, szubjektív alapon hinni?

Továbbá, megragadható egyáltalán a hit logikai-rationális eszközökkel? Megfelel vajon a hitnek ez a fajta közeledés? Vagy éppen ezáltal tévesztjük el annak velejét? Hiszen a hitben mégiscsak bizalomról van szó, s nem rationális megfontolásokról. A hit szubjektív életbeállítódás, személyes tapasztalat. Ezen a téren pedig egészen másra van szükség, mint logikai, intellektuális ítélőképességre. A hit nem a logikai számítás eredménye. A hit igazságát nem lehet úgy kiszámítani, mint a matematikai egyenletet. A hit személyes döntést követel. A hit igénybe veszi az egész embert érzéseivel és reményeivel együtt, individualitásában és egészen személyes istenkap-

csolatában. Mindez pedig nem tárgyasítható, nem állítható a tudományos értelem górcsőve alá anélkül, hogy erőszakot ne követnénk el a hittel szemben. Ezen a téren mindenki csak a maga nevében beszélhet és dönthet, amihez joga is van.

Gyakran hallani ilyen és hasonló érveket, amelyek válaszként fogalmazódnak meg a hit ésszerűségének követelményével szemben. Sok igazság van ezekben az érvekben, egészében nézve viszont mégis csak tévesek. Ennek belátásához csupán azokat a következményeket kell szemünk elé állítani, amelyeket az ész nélküli hit elkerülhetetlenül maga után von. Például illúziókkal és mesékkel is lehet jól együtt élni. Az értelem vezérlését nélkülöző hit azonban könnyen válhat önkényessé. Mindenesetre már nem lehet azt megkülönböztetni a pusztá hiedelemtől. Ráadásul, aligha tart ki valaki komolyan és tartósan a hitben, hacsak nem annak a meggyőződésnek köszönhetően, hogy legalább a hit központi állításai a tudományos racionalitás mentén igazolhatók.

Éppen ezért csak az objektív racionális hit igazán teherbíró az élet nehézségeivel szembeni küzdelem során. S a saját, egészen személyes, másokra minden további nélkül nem átruházható vallásos életbeállítódásom is csak akkor igazolható valóban, ha legalább nem tűnik ésszerűtlennek elhinni azt, hogy Isten létezik. Mindent egybe vetve nem tehetünk engedményeket arra a követelményre vonatkozólag, hogy a hit ésszerű kell hogy legyen.

### **2.3.2. Hit és bizonyosság**

Az eddigieken kívül összefüggés áll fenn a hit és a bizonyosság között. A hit mindig a személyes meggyőződés kifejeződése, a szív rendületlen bizakodása és bizonyossága. Hinni nem lehet provizórikusan, hipotetikusán pedig végképp nem. Nemde feszültséget szül mindez a hit ésszerűségére vonatkozó követelménnyel szemben? Hiszen értelmes emberként az objektív semlegesség magatartásával kell megvitatnunk a hitet, de meg kell elégednünk azzal, hogy az istenhit mindig csak többé kevésbé jól bevált hipotézis marad. Ezzel szemben hívó emberként feltétlen bizonyossággal kell ragaszkodnunk a hithez. Istenben kell bízunk minden élethelyzetben. Feltétlen lojalitással kell viseltetnünk az egyházzal szemben. A kérdés csak az, hogy miként lehet áthidalni a hitben átélt feltétlen bizonyosság és a hitállítások racionális ideiglenessége között feltáruló szakadékot? A modern hittudományban viszonylag könnyen megválaszolható ez a kérdés. Ehhez

közelebből meg kell határozni, hogy a bizonyosság melyik formájára gondolunk a hit kapcsán. A bizonyosságot ugyanis felfoghatjuk objektív és szubjektív értelemben egyaránt.

Az objektív bizonyosság azt jelenti, hogy egy adott esetben abszolút biztosak lehetünk. Ez a fajta bizonyosság kétségtelen tudást feltételez. Hiszen abszolút biztosak csak abban lehetünk, amit teljesen biztosan tudunk. Ám pontosan ez lehetetlen, amint erre mind a modern tudományelmélet, mind a saját tapasztalat megtanított minket.

Ennek következtében illúziónak bizonyul az elképzelés, melynek értelmében vannak objektív, minden kétséget kizáró bizonyosságok. S ez érvényes mind a tudomány, mind a hit területére. Egyrészt egy jó adag emberi szerénység szükséges annak elismeréséhez, ami minden reális ismeretelmélet követelménye, s ami a hit terén még inkább érvényes: Az emberi értelem alapvetően esendő, s ezért az objektív bizonyosság kizárt marad. Másrészt a teológia nem is várhat mást a hitre vonatkozólag. Hiszen az objektív hitbizonyosság minden formája szükségképpen megsemmisítené a hit kockázat jellegét.

Mert ha a hit olyan biztos lenne mint a kétszer-kettő-négy, már nem is lenne rá szükség. Átadná helyét a szemlélésnek. Annak érdekében tehát, hogy a hit valódi életdöntéssé válhasson, annak igazsága egyáltalán nem szabad, hogy abszolút biztos legyen. Ráadásul a hit éppen azáltal nyeri el komolyságát, hogy valóban megalapozott kételyek között kell kiállnia a próbát.

Éppen ezért értelmesnek egyedül a hit szubjektív bizonyosságáról szóló beszéd tűnik, amely sokkal óvatosabb igénnyel lép fel, s azt fejezi ki, hogy aki hisz – ismeri ugyan a kételkedés megalapozott lehetőségeit – mégis feltétlenül bízik Istenben, és az ellentétes tapasztalatok mellett is ragaszkodik a hithez. Így a szubjektív bizonyosság a hit igazságára vonatkozó saját személyes meggyőződést fejezi ki, még ha nincsenek is erre helytállási garanciák.

A szív bizonyossága, amelyről itt szó van, nem kételyektől való menteséget jelent, hanem inkább reménységet. S amikor a modern hittudomány a hit hipotetikus ideiglenességéről beszél, pontosan ezt a tényállást erősíti meg. Az, aki hisz, tudja, hogy nincsenek egyértelmű bizonyosságok, de vannak érvek, amelyek saját hitét mindenképpen ésszerűnek mondható nézetként tüntetik fel, amikor a valóságról és az életről van szó. Napjainkban a modern teológia munkájának lényeges célja pontosan abban áll, hogy ilyen érveket

megnevezzen és megvitasson, mégpedig a többi tudománnyal történő őszinte tudáscsere és párbeszéd útján.

## 2.4. Összegzés

A hitről szóló reflexió egyidős a kereszténységgel, s kezdetben tanúságtevő, hithirdető célt szolgált. A teológia mint hittudomány későbbi kialakulása azonban már annak a meggyőződésnek a kifejeződése, hogy a hit igazságát minden korban a legmagasabb műveltség gondolati szintjén is elő kell terjeszteni. Az ókori és középkori műveltség, illetve tudományosság megingathatatlanak tűnő alapját az isteni világrend közvetlenül megélt tudata adta. A modern korban viszont már az istenkérdés nélkülözésével is lehet a világ megértésére törekedni. A vallásos világképpel szemben megfogalmazódó ellenvetések nyomán a modern hittudomány fokozatosan felismerte annak fontosságát, hogy a hit igazsága ki kell hogy állja az emberi ész kritikai vizsgálódását, ha kognitív értelemben fejlődni szeretne. Amennyiben ez a fejlődés modern tudományelméleti keretek között történik, a teológia hittudományként a jövőben is megőrizheti létjogosultságát a tudományok világában.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Az 2. fejezet összeállításában irányadóul szolgált: Loichinger: *Frage nach Gott*, 25–40; Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 11–23.





### **3. Mi az alapvető hittudomány? Avagy a teológia a nyitott, kritikus és önkritikus párbeszéd útján**

A fundamentális teológia, más szóval az alapvető hittudomány a teológia szisztematikus tantárgyaihoz tartozik, mégpedig a dogmatika, az erkölcszteológia és a szociáletika mellett. Azért nevezzük szisztematikusnak ezeket a tantárgyakat, mert rendszerező módon a hittartalmakkal foglalkoznak, vagyis azokkal a meggyőződésekkel, amelyek a keresztény, illetve katolikus hitvalláshoz tartoznak. Az alapvető hittudomány sajátossága tehát akkor írható legjobban körül, ha egyrészt azon sajátos hittartalmak után kérdezzünk, amelyekkel ez a tantárgy foglalkozik, másrészt pedig azt is megnézzük, hogy milyen sajátos nézőpont szerint szemléli ezeket a hittartalmakat.

#### **3.1. Milyen hittartalmakkal foglalkozik az alapvető hittudomány?**

Amint ezt a neve is sugallja, a fundamentális teológia a keresztény hit alapjaival foglalkozik, tehát az alapvető, vagyis a központi hitigazságok képezik vizsgálódása tárgyát. Mindaz, ami az egyes keresztények számára a hittel kapcsolatban alapvető és lényegesen fontos, bizonyára különbözik egymástól és különféle tényezők függvénye. A fundamentális teológiában három hitmeggyőződés számít hagyományos értelemben alapvetőnek:

1. Alapvető fontossággal bír elsősorban az a meggyőződés, hogy Isten létezik. Isten létezése a kiindulópont, amelyen minden más keresztény meggyőződés nyugszik. Mivel Isten létezését minden teista vallás saját meggyőződésének tekinti, ezt a kérdéskört hagyományosan *demonstratio religiosa* név alatt tárgyalták.
2. Második helyen áll az a meggyőződés, hogy Isten közli, kinyilatkoztatja önmagát a történelemben, és hogy ez a kinyilatkoztatás Jézus Krisztusban érte el csúcspontját. Mivel minden keresztény vallja ezt a meggyőződést, *demonstratio christiana* névvel illették ezt a vizsgálódási területet.
3. Harmadik helyen az a meggyőződés áll, hogy Isten Jézus Krisztus személyében történt önkinyilatkoztatása a katolikus egyházban autentikus módon áthagyományozódik, közhírré tételük és megjelenítődik. Éppen ezért ez a traktátus a *demonstratio catholica* nevet kapta.

### 3.2. Hogyan kezeli az alapvető hittudomány ezeket a témákat?

Hogyan, milyen módszerrel, vagy milyen nézőpont szerint kezeli az alapvető hittudomány ezeket a témákat? A kérdés megválaszolása érdekében érdemes a tantárgy történetét röviden szemügyre venni. A theologia fundamentalis, vagyis az „alapvető hittudomány” kifejezés a 19. század első felében tűnt fel, s fokozatosan annak második felétől honosodott meg, felváltva ezzel az „apologetika” fogalmát, mellyel a tantárgyat korábban illették. Az apológia görög eredetű szó, s annyit jelent, mint védekezés, igazolás. Rendszerint annak kell védenie, igazolnia önmagát, akit valamiképpen támadnak, megkérdőjeleznek, vagy kritizálnak. A keresztény hittel pedig pontosan ez történt, nemcsak a jelenben, nem is csak az újkortól, hanem a kezdetektől fogva.

A keresztények kezdetektől fogva próbálták megvédeni és igazolni hitüket a kritikus ellenvetésekkel szemben. Ez a szempont döntő szerepet játszott a keresztény hittudomány kialakulásában. Az első keresztények, akiket szűkebb értelemben véve a „teológus” jelzővel lehet illetni, a 2. század keresztény íróinak az a csoportja, melynek tagjai méltán nevezhetők korakeresztény apologétáknak. Többnyire a képzett rétegből származtak és ismerték a görög filozófiát. Ők a hitet nemcsak tanúsítani, hirdetni és továbbadni akarták, hanem törekedtek azt megvédeni és igazolni, mégpedig nyilvánosan. Az apologéták egyrészt érvényteleníteni próbálták a keresztény hittel szemben felhozott kritikus vádakát, másrészt pedig azon voltak, hogy a keresztény üzenet alapvető hiteltérdeklőségét meghatározott érvekkel támasszák alá.

Az egyháztörténelem során teljesen soha nem szűnt meg a keresztény hittel szembeni kritika. Ezért ismételtén arra vonatkozólag történtek próbálkozások, hogy elsősorban mindig a kortárs kritikára való tekintettel védjék meg a hitet. Az újkor kezdetén újabbnál újabb és egyre radikálisabb formában kérdőjeleződött meg a katolikus hit: először a reformáció, majd a felvilágosodás korának kinyilatkoztatás- és kereszténységkritikája, végül pedig az ateizmus által. Ezért itt újra felvetődik a három alapvető téma: Isten – Kinyilatkoztatás – Egyház. Ezen témakörök esetében tehát nemcsak alapvető hittartalmakról van szó, hanem ezek összefüggésben is állnak a keresztény hit történelmi szempontból fontos megkérdőjelezéseivel. Az apologetika, illetve a fundamentális teológia reagálni próbált ezekre a megkérdőjelezésekre. A reakció itt egyfajta számadást jelentett: felelősséget vállalni a hitért önmaga és mások előtt. Ezzel pedig összefügg az alapvető hittudomány két jellegzetes tulajdonsága: a külkapcsolatai és a racionalitás átfogó tematikája.

### 3.3. A hit racionális elszámoltathatósága

Az apologetika, illetve a fundamentális teológia hagyományosan arra törekedett, hogy felmutassa: nekünk van igazunk, s a többiek tévednek. Mindez a következőképpen történt:

1. A *demonstratio religiosa* területén kellett felmutatni, hogy Isten létezése ésszerűen bizonyítható, és hogy ennél fogva az ateizmus mind intellektuális, mind pedig erkölcsi vonatkozásban felelőtlen álláspont.
2. A *demonstratio christiana* feladata annak bizonyításában állt, hogy a nemkeresztény vallásokban egyáltalán nem, vagy csak nagyon ideiglenes kinyilatkoztatást találunk.
3. Végezetül a *demonstratio catholica* keretében történt annak bemutatása, hogy Jézus Krisztusnak csak egyetlen egy igaz egyháza van, s ez nem más, mint a sajátunk.

Mindezt nem lehetett egyszerűen csak állítani, hanem ésszerű érvek mentén kellett felmutatni, illetve bebizonyítani. Az alapvető hittudomány művelőinek célja abban állt, hogy az érvek erejével minden elfogulatlan ember meggyőzhetővé váljon arra vonatkozólag, hogy Isten létezik, hogy ő Jézus Krisztusban kinyilatkoztatta önmagát, s hogy ez a kinyilatkoztatás a katolikus egyházban hagyományozódik át hitelesen. Szilárdan hitték, hogy nemcsak Isten, hanem az emberi értelem is az ő oldalukon áll.

Ettől az apologetikai, az elhatárolódással törődő beállítódástól időközben messzemenően búcsút kellett venni. A hozzáállás megváltozásának pedig sokféle oka van. Ezek többek között azzal a belátással függnek össze, hogy a hagyományos érvek mégsem annyira meggyőzők, mint ahogy azt hosszú ideig feltételezték. Azt istenérvek, melyek a *demonstratio religiosa* középpontjában álltak, a filozófiai kritika kereszttüzebe kerültek, és semmi esetre sem bizonyultak kikezddhetetlennek. A keresztény kinyilatkoztatás kizárólagosságával kapcsolatos igény is fenntarthatatlanná vált a nemkeresztény vallásokhoz fűződő kapcsolat szempontjából. Hasonló a helyzet a katolikus egyház és a többi keresztény egyház kapcsolatának a terén.

Az apologetikai, hitvédő magatartás átadta helyét az inkább dialogikus beállítódásnak, amelynek már nem az a fontos, hogy elsősorban mások ellenében hangoztassa saját álláspontját, hanem sokkal inkább az, hogy párbeszédben fedezze fel és értékelje azt, ami összeköti, és azt is, ami elválasztja egymástól a különböző hitbeli álláspontokat. Mindenesetre a fundamentális teológiát továbbra is az eltérő álláspontok, a hitet érintő kritikák komolyan vétele foglalkoztatja:

1. Így a *demonstratio catholica* érdeklődésének középpontjában ma főként a többi keresztény egyházhoz fűződő kapcsolat áll. Arról az ökumenikus célkitűzésről van szó, hogy megszűnjenek az egyházszakadások, s újra látható egységben legyenek a keresztények.
2. A *demonstratio christiana* keretében a nemkeresztény vallásokhoz fűződő kapcsolat a fő téma, vagyis az ún. „vallások teológiája”. Többek között itt az a kérdés, hogy mennyiben nyilatkoztatta ki Isten önmagát a bibliai-keresztény hagyomány keretein kívül is, s hogy a többi vallást lehet-e üdvösségre vezető utaknak tekinteni.
3. Végezetül a *demonstratio religiosa* próbál a nem vallásos és valláskritikus álláspontokkal dialogikus kapcsolatba kerülni, elsősorban az ateizmussal, illetve annak sokféle megjelenési és megalapozási formájával. Ebben a kontextusban kulcsszerepet játszik a természettudományokkal történő párbeszéd, hiszen sok ateista éppen a természettudomány magyarázó ereje miatt tekinti a vallásos valóságértelmezéseket meghaladottnak vagy megcáfoltnak.

A hittudomány külkapcsolataira, vagyis a dialógusra való tekintettel aligha használna valamit, ha a fundamentális teológia újra és újra megisméltelné saját álláspontját, amelyet védelmezni, vagy igazolni akar. Sokkal fontosabb olyan érvek felsorakoztatása, amelyek elvben bárkit meggyőzhetnek. Az ilyen argumentumokat nevezzük „ésszerű” érveknek. A hit mellett felhozott ésszerű, illetve racionális érvek nem tételezik fel a hitet, hiszen éppen annak felmutatására törekednek, hogy a hit ésszerűen elfogadható.

A hagyományos fundamentális teológia módszere pontosan ezzel az igénnyel lépett fel: Inkább filozófiainak tekinthető úton akarta felmutatni, hogy megalapozott és ésszerű dolog a katolikus egyház keretei között hinni Isten létezésében és a Jézus Krisztusban történt kinyilatkoztatásban. A hit és az ész közötti kapcsolat éppen ezért amolyan módszertani alaptémája volt a fundamentális teológiának, s az is maradt mindmáig, mégha a korábbiakhoz képest változások is történtek ezen a téren. Az „ész” és a „racionalitás” jelentése ma vitatottabb ugyanis, mint valaha. Éppen ezért kérdésessé vált, hogy miben áll, s hogyan nézzen ki saját hitünk ésszerű igazolása. Szent Péter első levelének ismerős mondata kezdetektől fogva amolyan mottójává lett a keresztény hittudománynak: „Mindenkor legyetek készen arra, hogy válaszolni tudjatok mindenkinek, aki a bennetek lévő reménység okát kérdezi tőletek.” (1Pét 3,15). Ennek a kötelezettségnek mindenesetre sokféle és különböző formában lehet eleget tenni.

### 3.4. Összegzés

Az idevonatkozó nehézségek ellenére az alapvető hittudomány elsődleges célja marad saját hitünk alapjainak jobb megértése és az alternatív, valamint konkuráló álláspontok megismerése. A saját vallási identitást ma már nem lehet megtalálni és élni a többiektől való polemikus elhatárolódás, hanem csak a nyitott, kritikus és önkritikus párbeszéd útján. Az egyre plurálisabbá váló világban a saját vallási önazonosságunk sem számít magától értetődő módon adottnak és megváltoztathatatlanak. Az identitás megtalálása sokkal inkább állandó feladattá vált. Ennek a feszültséggel teli feladatnak a szolgálatában áll a fundamentális teológia. Segít azonosítani saját hitvallásunk alapjait, a keresztény hagyományon belüli és azon kívüli pozíciók kapcsán pedig – ezek tudomásul vétele mellett – ahhoz is hozzásegít, hogy a dialógus értelmében készek legyünk tanulni mások megértését, s hogy adott esetben akár tanuljunk is tőlük.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> A 3. fejezet összeállításában irányadóul szolgált: Armin Kreiner: *Wozu Fundamentaltheologie?*, in: Konrad Holpert – Stephan Leimgruber (Hgg.), *Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs*, Freiburg im Breisgau 2008, 126–133; Alexander Loichinger: *Fundamentaltheologie als Glaubenswissenschaft – Was ist heute fällig?*, in: Josef Meyer zu Schlochtern – Roman A. Siebenrock (Hgg.), *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, Paderborn 2010, 129–141; Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 11–23.



## 4. Értelmetlen a vallásos beszéd? Avagy valláskritika az analitikus filozófiában

### 4.1. A logikai pozitivizmus (neo-pozitivizmus) valláskritikája

Az „analitikus filozófia” a filozófia területén belül nem egy különleges tartalmi pozíciót, hanem sokkal inkább egy különleges stílust, illetve egy meghatározott alapbeállítottságot jelöl a filozófiai kérdésekkel való érintkezés kapcsán. Ezt az alapbeállítottságot négy tulajdonság révén lehet közelebről jellemezni:

- A filozófiai problémák tisztázása a nyelv, illetve a bevont fogalmiság logikus elemzése révén;
- Törekvés a legnagyobb fogalmi precízióra;
- Mégpedig azzal a céllal, hogy az érvelés áttetsző, bírálható és ezáltal korrigálható maradjon;
- Az erős empirista irányultság.

Az analitikus filozófia kezdetben két témakörre szorítkozott: tudományelmélet és nyelvfilozófia. Más filozófiai területek, különösen a metafizika és az etika, éppen az értelmetlenség gyanúja miatt, elavultnak számítottak. Időközben azonban az analitikus filozófia kiterjed a hagyományos filozofálás majdnem minden témájára, és éppen a kezdetben figyelmen kívül hagyott területeken, az erkölcs- és vallásfilozófiában fejtett ki rendkívül gyümölcsöző hatásokat. Az analitikus filozófián belül ma megtaláljuk mind az ateista, mind a teista álláspontokat. Az analitikus filozófia éppen ezért semmi esetre sem mondható egészében véve valláskritikusnak. Az ebben a fejezetben bemutatásra kerülő valláskritika egy bizonyos, még az analitikus filozófia kezdeti szakaszából származó irányzattal, a „logikai pozitivizmussal”, illetve a „logikai empirizmussal” függ össze.

A logikai pozitivizmus valláskritikája elsősorban nem azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy létezik-e Isten, vagy nem létezik. Sokkal inkább arról a felfogásról van itt szó, hogy a metafizikai mondatok „értelmetlenek”, vagyis ezek esetében nincs szó valódi állításokról, hanem csak látszat-mondatokról. A látszat-mondatok – nyelvtanilag helyes felépítésük miatt – azt a benyomást keltik, hogy valódi kijelentő mondatok. A valóságban azonban ezek a mondatok nem érthetők sem annak, aki mondja, sem azoknak, akik ezeket meghallják. Mivel pedig nem fogalmaznak meg érthető kijelentéseket, nem lehet feltenni azt a kérdést, hogy ezek a mondatok igazak-e, vagy



hamisak. Olyan mondatok, amelyek a valóságban egyáltalán nem tartalmaznak semmiféle kijelentést, nem képesek az igazság közvetítésére, vagyis nem lehetnek sem igazak sem hamisak.

A logikai pozitivizmus filozófusa számára a metafizika minden mondata értelmetlen. Amennyiben a teológiai mondatoknak metafizikai, etikai, vagy esztétikai jellege van, ezeket is érinti az ostobaság, illetve az értelmetlenség vádja. Ez érvényes főleg akkor, amikor a teológia egy metafizikailag meghatározott Isten létezését állítja. Az a mondat, hogy „Minden valóságnak van egy végtelen alapja, s ez Isten”, a kritika értelmében csak grammatikailag kijelentő mondat. Ha alávetjük azt egy logikailag egzakt elemzésnek, kiderül róla, hogy itt egy értelmetlen látszatmondatról van szó. Minden látszat ellenére nem tesz a valósággal kapcsolatban értelmes kijelentést, s ezért sem igaz, sem hamis nem lehet.

A valláskritikának ez a formája egyértelműen különbözik a hagyományos ateizmustól: A hagyományos ateizmus szerint az a mondat, hogy „Istent létezik”, egy értelmes (érthető), de nem igaz (valótlan, hamis) kijelentés. A logikai pozitivizmus értelmében az a mondat, hogy „Isten létezik”, egy értelmetlen látszatmondat (egy senki számára nem érthető mondat), amely sem igaz sem hamis nem lehet.

Valójában természetesen e mögött a valláskritika mögött is egy ateista, illetve naturalista világnézet lelhető fel, mely szerint egyedül ennek a világnak a véges valósága létezik és semmi más. Az istengondolat értelmetlenségének a kimutatása feleslegessé teszi ezen valláskritikusok szemében azt, hogy Isten létezése ellen érveljenek. Isten létezésének a lehetősége kezdettől fogva ki van zárva, mert világos, hogy az „Isten létezése” nem egy értelmes fogalom. Kétségtelen, hogy a teológia ezáltal egy még alapvetőbb kihívás elé van állítva, mint a hagyományos ateizmus révén.

## **4.2. A verifikálhatóság és falszifikálhatóság mint empirista értelemkritériumok**

A logikai pozitivizmus legfontosabb gondolkodóinak az ún. „bécsi kör” filozófusait tarthatjuk, közülük is különösképpen kiemelhető Moritz Schlick (1882-1936) és Rudolf Carnap (1891-1970), ugyanakkor a korai Ludwig Wittgenstein (1889-1951), aki közel állt ehhez az irányzathoz, valamint a brit Alfred Ayer (1910-1989). Filozófiájuk először is abból a megfigyelésből indul ki, hogy – különösen az újkortól – a matematikában és az egyes tudományágakban egészen jelentős fejlődés történt az ismeretek területén. Ezzel szemben úgy tűnik, hogy a filozófia klasszikus területein, mint a metafizikában, vagy az etikában, több mint kétezer éve nem könyvelhető el látványos fejlődés. A

logikai pozitivisták felfogása szerint ez azért van, mert a matematikában és az empirikus tudományokban adottak a valódi kontroll-lehetőségek, amelyek lehetővé teszik a tévedések kiszűrését és a felismerések igazolását. A matematikában a logika szabályai teszik lehetővé a haladást, a természet tudományokban pedig a kísérletek, illetve az empirikus verifikáció, vagy a falszifikáció. Úgy tűnik, hogy ezek a kontroll-lehetőségek a filozófia több területén hiányoznak, ami magyarázatként szolgál a tulajdonképpeni ismeretfejlődés hiányára.

Ennek a megfigyelésnek a végkicsengéseként a logikai pozitivisták leszűkítették a tudományos, illetve kognitív szempontból értelmes mondatok osztályát, vagyis azokat a mondatokat, amelyek a lehetséges megismerés hordozóiként szóba jönnek, a következő két típusra:

1. Analitikus kijelentések, vagyis a logika és a matematika mondatai.
2. Empirikus mondatok, vagyis közvetlenül empirikus módon alátámasztott kijelentések, vagy legalábbis empirikus szempontból közvetve releváns kijelentések.

A közelebbi megokolása ennek a szűkítésnek először a mondatok igazság-képességének logikai vizsgálatából következik. Ez azt jelenti, hogy egy mondat igazság-képessége és értelmessége egybeesik. Vagy másként fogalmazva: Csak az a mondat értelmes mondat, amely egyben igaz vagy hamis is lehet. És csak az értelmes mondatok érthető mondatok.

Az igazság-képesség szemszögéből nézve az értelmes mondatok – Carnap és Wittgenstein szerint – a következő három csoportra oszthatók:

1. Olyan kijelentések, melyek mindig csak igazak lehetnek. Ezek a tautológiák (pld. „Minden aggregény szabadállapotú”), valamint a matematika és a logika analitikus tételei, amelyek Wittgenstein szerint ugyancsak tautologikus jelleggel bírnak (pld. „ $2+3=5$ ”).
2. Olyan kijelentések, amelyek mindig csak hamisak lehetnek. Ezek azok a kijelentések, amelyek egy logikai ellentmondást tartalmaznak, vagyis az első csoport kijelentéseinek tagadásai (pld. „Egyes aggregények házások”, vagy a „ $2+3=6$ ”).
3. Olyan kijelentések, amelyeknél logikailag elképzelhető, hogy azok vagy igazak, vagy pedig hamisak. Olyan mondatokról van itt szó, amelyek bizonyos körülmények között vagy igazak, vagy hamisak lehetnek. A logikai pozitivisták véleménye szerint ez kizárólag csak azokra a mondatokra érvényes, amelyek empirikus, vagy empirikus szempontból releváns tényállásokat fogalmaznak meg. Olyan mondatokról van tehát szó, amelyekről elképzelhető, hogy meghatározott érzékelések révén verifikálhatók (igazolhatók), vagy cáfolhatók (pld. „A szomszéd helységben van telefon”, „A Mars bolygón van élet”).

Carnap szerint „egy mondat értelmét (jelentését) verifikálásának módszerében kell keresni” (Carnap, *Überwindung der Metaphysik*). A verifikáció módszere lehet vagy tisztán logikai (az előbbi első és második osztály mondataira vonatkozólag), vagy empirikus (a harmadik osztály mondataira vonatkozólag). Mindenestre megmutatkozott az, hogy itt egy elvi vagy közvetett (indirekt) verifikálhatóságból kell kiindulni (mert pld. régmúlt történésekre vonatkozó kijelentéseket nem lehet közvetlenül verifikálni). Olyan mondatokról van itt szó, amelyeknél tudjuk azt, hogy mi lenne a helyzet, ha igaz mondatok lennének. Olyan tényállások megnevezhetőségéről van tehát szó, amelyek egy adott mondatot alapvetően verifikálnának, illetve verifikáltak volna. Minden esetben körülhatárolt tényállásokról van szó (vagyis, ha adott ez a tényállás, a mondat igaz, s ha egy másik tényállás adott, akkor a mondat hamis), és olyan tényállásokról, amelyek vagy önmagukban véve elvileg verifikálhatók, vagy elvileg verifikálható tényállásokból kikövetkeztethetők (pld. az előrejelző értékkel bíró kijelentések). Az utóbbira vonatkozólag beszél Ayer „gyenge verifikációról”. Ez akkor adott, ha megadhatók olyan elvileg megtapasztalható tényállások, amelyek a kijelentés igazsága, vagy hamissága szempontjából relevánsak.

Azok a kijelentések, amelyek a három csoport közül egyikhez sem tartoznak, értelmetlen kijelentések. Carnap szerint az értelmetlen kijelentéseknek, illetve látszatmondatoknak két csoportjáról beszélhetünk:

1. Olyan mondatok, amelyek a logikai szintaxis terén egy hibát tartalmaznak. Ezek szerint kézenfekvő egy olyan mondatnak az értelmetlensége, melynek hibás a nyelvtani szintaxisa: pld. „Cézár egy és”. Ezzel szemben a látszatállítások nyelvtanilag ugyan helyesen vannak felépítve, a logikai szintaxis terén azonban egy hibát tartalmaznak: pld. „Cézár egy prímszám”; „A körök félénkebbek, mint az autók”.
2. Olyan mondatok, amelyek értelmetlen szavakat tartalmaznak. Az értelmetlen szavak, Carnap szerint, olyan szavak, melyekkel kapcsolatban nem nevezhetők meg alkalmazásuk empirikus ismertetőjegyei. Például tegyük fel, hogy valaki úgy alkalmazza a „babig” szót, mint egy predikátumot, és azt állítja, hogy bizonyos dolgok „babig”-ok, mások ezzel szemben nem „babig”-ok. Ha megkérdezzük őt, hogy milyen feltételek mellett „babig” egy dolog, és erre ő azt válaszolná, hogy ezeket a feltételeket nem lehet megnevezni, akkor kijelentései értelmetlenek és érthetetlenek lennének. Ebben az esetben például nem tudnánk dönteni egy mondat (pld. „Ez a könyv babig”) igaz voltáról, de természetesen a végtelenségig vitatkozhatnánk erről a dologról.

Carnap szerint a metafizikában a látszatmondatok mindkét formája széles körben elterjedt. A második forma példaként említi az „Isten” szó alkalmazását. A mitológiai nyelvhasználatban még értelmesen alkalmazták a szót, hiszen ott még kapcsolódott hozzá egy empirikus vonatkozás: Például a mitológiában „Istennek” azok a lények számítanak, akik az Olimposz hegyén laknak. A mitológiai állítások tehát elvileg ellenőrizhető állítások Istenről, nem látszatállítások. Meg van az igazság-képességük, még ha időközben meg is mutatkozott, hogy esetükben hamis állításokról van szó. A metafizikai nyelvhasználat értelmében az „Isten” szó alkalmazása elvonatkoztat minden empirikus vonatkozástól, s ezzel az értelmetlenség áldozatává válik. A teológia abban a kutyaszorítóban találja magát, hogy az „Isten” szót vagy mitológiailag alkalmazza, s akkor az empirikus tudományok falszifikálják, vagy metafizikai értelemben használja, felmentve azt minden empirikus igazságfeltétel alól, ezáltal azonban kiszolgáltatva magát az értelmetlenségnek.

A teológia ténylegesen úgy határozza meg Istent mint természetfölötti, transzcendens lényt, mint olyan valóságot, amely minden véges valóságot a maga végtelenségében felülmúl. Az Istent jelölő lényegi tulajdonságok ezt a végtelenséget és transzcendenciát tükrözik vissza. Olyan tulajdonságok, mint a mindenhatóság, a mindentudás, az időfelettség, a mindenütt jelenlét, per definitionem nem tartoznak a véges lények által lehetséges verifikáció alá. Egy véges létező soha nem tudja verifikálni (igazolni), hogy Isten valóban mindenre képes, mindent tud stb.

Vannak olyan mondatok is, amelyek egészen nyilvánvalóan értelmesek (érthetők és van igazságképességük) anélkül, hogy közvetlen vagy közvetett módon verifikálhatók lennének, mint pld. a természeti törvények. A természeti törvények „minden-kijelentései” olyan kijelentések, amelyek, minden esetre érvényesek. Egy példa erre: „Minden szilárd test a fölmelegedésben hajlamos a cseppfolyóssá válásra”. Alapvetően nem lehet egy ilyen mondatot verifikálni, mert képtelenség minden esetet felülvizsgálni. Mégis kétségkívül lehetnek igazak vagy hamisak, vagyis az értelmes mondatok előbbi, harmadik csoportjához tartoznak. Ezek szerint mégiscsak túlságosan korlátozó a verifikálhatóság kritériuma? Az ilyen „minden-kijelentések” esetében lehetséges empirikus úton azok hamisságának a felmutatása. Ez azt jelenti, hogy bizonyos önálló kijelentések verifikációja révén falszifikálódnak. Az a mondat, hogy „Minden szilárd test a fölmelegedésben hajlamos a cseppfolyóssá válásra” falszifikálódik, ha egyetlen egy testtel kapcsolatban verifikálódik, vagyis ellenőrizhetővé válik, hogy a fölmelegedésben megszilárdul. Éppen ezért Ayer bevette a falszifikációt az ő tág értelemben vett verifikációs

kritériumába. Amennyiben pedig az Istenről szóló kijelentések a neki tulajdonított transzcendencia miatt elvileg nem verifikálhatók, nem elképzelhetőe mégis, hogy meg lehet nevezni ezen kijelentések falszifikációjának a feltételeit? A falszifikáció útján kimutatható tehát a teológiai kijelentések igazság-képessége és értelmessége?

Ebben a módozatban főleg Antony Flew (1923–2010) vetette fel a problémát. A falszifikációs jelentéskritérium alapja az a megfontolás, hogy az értelmes mondatok logikailag körülhatárolt tényállásokra kell hogy vonatkozzanak. Minden „p” predikátumhoz képezhető egy logikai tagadás „~p”, úgyhogy következik: „p=¬(¬p)”. Ez a formális-logikai körülhatárolás persze csak akkor garantálja az érthetőséget, amennyiben megnevezhetők „p” illetve „~p” empirikus feltételei is. Nem elegendő tehát azt mondani, hogy az „Isten létezik” mondatnak van logikai ellenpárja, mégpedig az, hogy „Isten nem létezik”, és általa már értelmes állítássá válik. Sokkal inkább mindkét állítás csak akkor válik érthetővé, ha mindezen túl, sikerül azt is meghatározni, hogy milyen körülmények között bizonyul igaznak az affirmáció („Isten létezik”), vagy a negáció („Isten nem létezik”).

Amennyiben sem az affirmáció, illetve a verifikáció, sem pedig a negáció, illetve a falszifikáció feltételeit nem sikerül megnevezni, már nem beszélhetünk értelmes állításról, egy tényállás kijelentéséről. Egy olyan kijelentés ugyanis, amely minden elképzelhető tényállással összeegyeztethető lenne, már nem egy logikailag körülhatárolható tényállásra vonatkozna, és ezzel már egyáltalán nem is jelentene ki semmiféle tényállást: „Ha [...] egy vélt kijelentés nem tagad semmit, akkor nem is állít semmit: és ezért a valóságban itt nincs is szó semmiféle kijelentésről”<sup>1</sup>. Ha tehát az a kijelentés, hogy „Isten létezik” minden elképzelhető tényállással összeegyeztethető lenne, már nem lehetne megkülönböztetni az „Isten nem létezik” mondattól. Ezzel pedig már nem is állítana semmit, vagyis csak egy látszatállítással lenne dolgunk. Ez a csattanója a kertész-példázat Flew szerinti verziójának (lásd munkalap). Ha a láthatatlan kertészt már semmi nem különbözteti meg a nem létező kertésztől, akkor az ő létezésének az állítása egy értelmetlen látszatállítás. A teológiai kijelentések, állítások értelmességének megmentése érdekében, a teológia tehát meg kell hogy nevezze azokat a feltételeket, amelyek mellett az „Isten létezik” kijelentés falszifikáltnak (megcáfoltnak) tekinthető.

---

<sup>1</sup> Antony Flew: *Theologie und Falsifikation*, in: I. Dalferth (Hrsg.), *Sprachlogik des Glaubens*, München 1974, 86. (Idézve Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 44 alapján, Vik János fordításában.)

## Munkalap:

Volt egyszer két kutató, akik az őserdőben rátaláltak egy tisztásra, ahol a sok gyomnövény között mindenféle virág is nyílt. Az egyik azt mondja: „Bizonyára egy kertész gondolja ezt a földet”. A másik ellentmond neki: „Ilyen kertész nem létezik”. Ezért sátrat vernek ott, és őrséget állnak. Egy kertész sem mutatkozott. „Talán mégis egy láthatatlan kertésztől van szó”. Szűrös drótot húznak, ebbe villamos áramot vezetnek, és vérekekkel járőröznek. [...] Egyetlen kiáltás sem sejteti, hogy egy betolakodó áramütést kapott volna. A kerítés mozdulatlansága semmiféle láthatatlan bemászóra sem utal. A vérekek egyszer sem támadnak. A hívő tudós ennek ellenére még mindig nem adja fel: „mégis csak létezik egy kertész, láthatatlan, testnélküli, aki érzéketlen az áramütésre, egy olyan kertész, aki nem szimatolható ki és nem is hallható, egy kertész, aki titokban érkezik, hogy törődjön szeretett kertjével”. A szkeptikus (kétkedő) tudós végül is elveszíti türelmét: „Tulajdonképpen mi marad még a te eredeti állításodból? Miben különbözik az, amit te egy láthatatlan, testnélküli, örökké megfoghatatlan kertésznek nevezel, egy képzelet alkotta, vagy egyáltalán nem létező kertésztől?” [...]

Nem vallásos embereknek gyakran úgy tűnik, hogy nincs olyan elgondolható esemény-következmény, amely elegendő okot szolgáltatna arra, hogy kevésbé naiv vallásos emberek beismerjék: „Mégsem létezik Isten”, vagy „Isten a valóságban tehát mégsem szeret minket”. Azt mondják, hogy Isten úgy szeret minket mint egy apa a gyermekeit, és ez megnyugtat bennünket. Aztán látunk egy nem gyógyítható gégerákban szenvedő gyermeket. Miközben a gyermek apja kétségbeesve fáradozik azon, hogy segítsen gyermekén, a mennyei Atya a részvét legcsekélyebb jelét sem mutatja. Egy szemléletváltotatásra van szükség, mondják, – arra talán, hogy „Isten szeretete nem csupán emberi szeretet”, vagy hogy az Ő szeretete „kifürkészhetetlen szeretet” – s így belátjuk, hogy a gyermek ilyen mértékű szenvedése összeegyeztethető az „Isten atyaként szeret bennünket (de természetesen...)” mondattal. Ismét megnyugodhatunk. Talán feltesszük a kérdést: Egyáltalán milyen értéke van az Isten (kellőképpen modifikált) szeretetéről szóló kijelentésnek, mit garantál ez a látszólagos garancia? Mi kellene tulajdonképpen történni ahhoz, hogy ne csak (erkölcsileg és jogtalanul) megkísértve, hanem (logikailag és ezért igazából) feljogosítva érezzük magunkat a következő kijelentésre: „Isten nem szeret minket”, sőt talán arra is, hogy „Isten nem létezik”? Felteszem tehát egyszerűen a központi kérdést: „Mi kellene történni, vagy minek kellett volna megtörténnie, hogy az Ön számára az egyben ellenbizonyítéka legyen Isten szeretetének vagy létezésének?”<sup>2</sup>

Próbáljuk megválaszolni azt a két kérdést, amelyet felvet ez a szöveg és beszélgessünk róla:

Hogyan különböztethető meg egy láthatatlan, megfoghatatlan Isten egy képzelet alkotta, illetve nem létező Istentől?

Mi képezhetne ellenbizonyítékot Isten létezésére vonatkozólag?

---

<sup>2</sup> Flew: *Theologie und Falsifikation*, 84-87. (Idézés Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 277 alapján, Vik János fordításában.)

### 4.3. (Értelmetlen) vallásos kijelentések funkcionalista értelmezése

Miután az analitikus valláskritikusok számára világossá vált a metafizikai és ennek megfelelően a teológiai kijelentések értelmetlensége, a 19. század funkcionalista valláskritikusainak példájára ők is felteszik a kérdést, hogy mivel magyarázható az, hogy olyan sok ember, közöttük vitathatatlanul okos emberek, értelmetlen kijelentéseket követnek?

#### 1. *Flew és az immunizációs stratégia*

A teológia helyzetét Flew egy olyan immunizációs stratégiaként értelmezi, mely állandó változtatásokkal dolgozik. A teológiai kijelentések kezdetben, vagyis a vallás kezdeti mitologikus fázisában, még értelmes (empirikus szempontból releváns) állítások voltak. Ezeket azonban fokozatosan megcáfolták. Hogy a további falszifikálásoktól megvédje őket, a teológia az eredeti kijelentések értelmét olyannyira megváltoztatta, illetve kivonta minden empirikus ellenőrizhetőség alól, hogy azok végül is elveszítettek minden kijelentő értelmet. Így Isten „a számtalan változtatás halálát” halta.<sup>3</sup>

#### 2. *Carnap és az életérzés kifejezésre juttatása*

Carnap szerint a vallási és metafizikai kijelentések abból az igényből erednek, hogy az életérzés kifejezésre jusson, az a viselkedésmód, amelyben az ember él, az érzelmi és akarati beállítódás a környezethez, a felebaráthoz, a feladatokhoz, amelyeket ellát, a sorsokhoz, amelyeket elszenved. Nemcsak az olvasó, hanem maga a metafizikus is abban a tévedésben van, hogy a metafizikai mondatok által valami kifejezésre jut, tényállások leírása történik. A metafizikus azt hiszi, hogy egy olyan területen mozog, ahol az igazról és a hamisról van szó. A valóságban azonban nem mondott semmit, csak kifejezésre juttatott valamit mint egy művész.<sup>4</sup>

#### 3. *Wittgenstein korai filozófiájában a misztikus értelmezés*

A misztikus értelmezés lehetőségét nyitják meg Wittgenstein eszmefuttatásai a „Tractatus logico-philosophicus” című művében (Wittgenstein korai filozófiája). Az értelmes kijelentések csoportjainak behatárolása utal a „ki-mondhatatlanra”, a „misztikusra”<sup>5</sup>. A „misztikusra” azonban csak paradox fordulatokban lehet explicit módon utalni, mint például:

---

<sup>3</sup> Flew: *Theologie und Falsifikation*, 85. (Hivatkozás Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 45 alapján.)

<sup>4</sup> Rudolf Carnap: *Überwindung der Methaphysik*, 239. (Hivatkozás Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 45 alapján.)

<sup>5</sup> Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, 4114, 4115, 6.45. (Hivatkozás Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 45 alapján.)

„Mindenesetre létezik a kimondhatatlan. Ez megmutatja önmagát, ez a misztikus valóság” (6522).

„Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell” (7).

Az ilyen paradoxonok azonban, amelyekben a misztikusról azt mondják, hogy kimondhatatlan, nem tartoznak az értelmes mondatok csoportjába. Ezek olyan értelmetlen mondatok, amelyeknek a misztikusra való utalás funkciója van. Ayer polemikus szándékkal jegyezte meg ezzel kapcsolatban a következőket: „Ha egy misztikus beismeri, hogy látomásának tárgya valami Leírhatatlan, akkor azt is el kell ismernie, hogy szükségszerűen hülyeséget beszél, amikor azt jellemezi.”<sup>6</sup> A vallási kijelentések tehát ezen a módon sem nyernek olyan értelmet, mely tudományos fejtegetésekre alkalmas lenne.

#### 4. Wittgenstein késői filozófiájának nyelvjáték-elmélete

Wittgenstein késői filozófiájában a tudományos értelemkritériumokat tágabb horizontba helyezi. Az ún. „nyelvjáték-elméletben” abból indul ki, hogy a szavak és mondatok elégséges értelmet egyedül a hétköznapi, reális alkalmazásuk révén kapnak. A mondatok tulajdonképpen használatában minden esetben megmutatkoznak bizonyos „játékszabályok”, és az értelmük a rendszeres használatban rejlik. Vannak különböző nyelvjátékok, amelyekhez különféle „életformák” és cselekvési szándékok tartoznak. Egyes nyelvjátékok hipotézisek felállításában és megvitatásában érvényesülnek, mások pedig az imádságban.<sup>7</sup> A szóhasználat szabályai, amelyek a mondatoknak értelmet adnak, nyelvjátékról nyelvjátékra változnak. Így az egyik nyelvjátékban hülyeségnek tűnhet az, aminek egy másik összefüggésben igenis van értelme. Például egy sakkjátékot nem tizenegyes lövésekkel szoktak eldönteni. A vallási mondatok lehetnek éppen ezért értelmesek a vallási nyelvjáték keretei között, mint egy speciálisan vallási életforma működésének hordozói. A vallással kapcsolatos kijelentések azonban ezen elmélet szerint nem képesek megfelelni a tudományos „nyelvjáték” értelemkritériumainak.

---

<sup>6</sup> Alfred Ayer: *Sprache, Wahrheit und Logik*, 157. (Hivatkozás Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 46 alapján.)

<sup>7</sup> Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, 23. (Hivatkozás Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 46 alapján.)



#### 4.4. Teológiai reakciók

A logikai pozitivizmus valláskritikai kihívása számos reakciót váltott ki a teológiában és az analitikus vallásfilozófiában. Ezek a reakciók négy különböző magatartáson alapulnak:

1. A kritika komolyan-nem-vétele
  2. Válasz a pozitivista jelentéskritériumok bírálatával
  3. A kritika messzemenő elfogadása
  4. Válasz a pozitivista jelentéskritériumok elvi elfogadása mellett
1. A kontinentális-európai filozófia és teológia a logikai pozitivizmus valláskritikai kihívásáról messzemenően tudomást sem vett, illetve nem vette azt komolyan. Az európai filozófiai és teológiai kutatásban mind a mai napig inkább az egzisztencialista és hermeneutikai irányzatok dominálnak, miközben angolszász nyelvterületen az analitikus filozófia bontakozott ki és vált mértékadóvá. Ennek a valláskritikai kihívásnak a mellőzése rágalmazásba is átcsaphat, pld. amikor azt „a párbeszéd-megtagadás egyik különösen radikális formájaként” (R. Schaeffler, sz. 1926) kezelik. Nem lehet ugyanis egyszerűen csak párbeszéd-megtagadásnak tartani azt, ha a teológustól elvárják, hogy szabatos (egzakt) módon pontosítsa kijelentéseinek szándékolt értelmét. Ebben a követelményben sokkal inkább a tudományos szempontból gyümölcsöző párbeszéd alapjainak a keresése fejeződik ki. Egyébként meg is mutatkozott, hogy a logikai pozitivizmus kihívása, ott, ahol azt komolyan vették, motiváló erővel bírt a nagyobb fogalmi precízió, a jobb logikai érthetőség és az érvek ellenőrizhetőségére való törekvés terén, valamint a teológiai állítások adott esetben revideálható hipotézisként történő kezelésének a kérdésében. A következményei ennek megmutatkoztak a teológia és a vallásfilozófia mint tudományos diszciplínák váratlan fellendülésében, ahogy ezt jelenleg angolszász nyelvterületen meg lehet állapítani.
2. Az analitikus valláskritikával komolyan a pozitivista értelemkritériumok bírálata foglalkozik. Ez a bírálat két változatban lépett fel:
- 2a) A logikai pozitivizmussal szemben gyakran elhangzik, hogy a verifikáció alapvető értelemkritériuma nem ragadható meg elég precízen. Ha túlságosan leszűkítik a verifikációt, akkor olyan absztrakt elméleti konstrukciók, mint pld. a kvark, vagy olyan átfogó hipotézisek, mint az evolúcióelmélet, kiszorulnak, mégpedig azért, mert ezeket nem lehet direkt módon verifikálni. Ennek ellenére a természettudományokban értelmes módon kerülnek alkalmazásra. A

verifikáció túlságosan tág értelmezése, pld. az indirekt verifikáció esetében, metafizikai elméletek számára nyújt újra teret. Erre példa a mentálisvalóság, különösen az idegen pszichikum létezése. Az idegen pszichikum élményeinek valóságát soha nem fogom tudni közvetlenül verifikálni, és az én saját tudatom létezését ugyancsak egyetlen egy szubjektum, azaz csak én magam tudom verifikálni. Adott a következő mondat: „Egy tőlem különböző személy, P fájdalmat érez”. A legjobb esetben is csak közvetve lehet verifikálni ezt azáltal, hogy egy másik személy fájdalom-megnyilvánulásairól az ennek megfelelő élmény jelenvalóságára következtetek vissza. Ez a következtetés tartalmaz egy analóg következtetést, mégpedig annak feltételezése által, hogy az én fájdalom-tapasztalatom analóg módon átruházható a másik személyre. Megfelel-e azonban a verifikációs értelemkritérium feltételeinek ez a közvetett igazolás, mégpedig az analóg következtetés kiegészítő bevonása mellett? Ha igen, akkor ezen az úton esetleg van esély arra, hogy Istennel kapcsolatban is hasonló módon alkossunk kijelentéseket. Ha nem, akkor felvetődik az a kérdés, hogy nem-e túlságosan szűk ez a kritériumrendszer? Mi a helyzet a következő mondattal: „Fájdalmat érzek”? Értelemkritérium gyanánt elégséges-e a csak egyetlen egy szubjektum számára lehetséges közvetlen verifikáció? Ha igen, hasonló módon nem tekinthető-e értelmesnek Isten létezésének állítása is? Vagyis, ha Isten létezik, nem verifikálja-e ő maga saját létezését önmaga szemlélése által? Amennyiben pedig a szinguláris verifikáció értelemkritériumát nem fogadjuk el, nem omlik-e össze az egész empirista orientáció alapja, hiszen minden tapasztalat végül is a szubjektív észlelések tisztán magánszférához tartozó jelenlétébe torkollana?

2b) Az empirista értelemkritériumok bírálata gyakran annak kiemelésével történt, hogy a logikai empirizmus éppen saját kritériumainak alapján értelmetlennek bizonyul, és ezzel együtt a kritériumait is használhatatlannak kell tekinteni. Felmerül tehát ennek kapcsán a következő kérdés: A mondatok milyen csoportjába tartozik a következő állítás: „Alapvetően csak egy verifikálható mondat tekinthető értelmes mondatnak”? Tautológia, vagyis egy logikailag mindig igaz mondat ez? Nyilvánvalóan nem. Vagy inkább annak a tagadása? Nyilvánvalóan az sem. Akkor ez egy elvileg verifikálható mondat? Úgy tűnik, hogy ez a lehetőség is ki van zárva. Így tehát csak egyetlen alternatíva marad, mégpedig az, hogy ebben az esetben is egy értelmetlen és érthetetlen állításról van szó. Erre a

kritikára adott válaszában Alfred Ayer kifejti, hogy az empirista értelemkritérium meghatározásánál nem egy állításról, hanem egy definícióról van szó. Itt tehát nem egy empirikus, vagy egy logikai tényállás kijelentéséről van szó, hanem az „értelem” és a „jelentés” definíciójáról. Ilyen alapon azonban nem döntheti-e el a metafizika és a teológia szabadon, hogy miként definiálja az értelmet és a jelentést, s hogy ennek megfelelően egy másik „érthetőséget” állít? Ayer erre igennel válaszol. Így azonban – szerinte – elhagyjuk azt a területet, amit a tudomány és a hétköznapiok a „megértés” fogalmához köt. Ez a replika vezet át bennünket a következő teológiai reakcióhoz:

3. Vannak teológusok és vallásfilozófusok, akik a logikai pozitivizmus valláskritikáját mint messzemenően találó bírálatot, elfogadták, legalábbis a tudományos szempontból értelmes mondatok meghatározása terén. Ez azt jelenti, hogy elfogadják, hogy a vallásos beszéd, különösképpen az Istenről szóló beszéd, tudományos szempontból nem egy értelmes beszéd. Az ő szemükben a vallásos beszédet nem szabad a ténymegállapítások jelentésszintjén értelmezni. Kognitív szempontból tehát a vallásos beszéd értelmetlen. A kognitív ésszerűség azonban a beszédértelemnek nem az egyetlen lehetséges formája. Ha a vallásos beszéd kognitív szempontból értelmetlennek is mondható, kapcsolódik hozzá mégis egy non-kognitív értelem. Ebben az esetben a vallási beszédben kifejeződik egy egészen meghatározott életmód, ugyanakkor ez a fajta beszéd egy ilyen életmód kiváltójává és megtartójává is válhat. Azok a teológusok és vallásfilozófusok, akik támogatják a vallásos beszéd ilyen non-kognitívértelmezését, nemcsak hogy alapvetően elfogadják az empirista értelemkritériumot, hanem át is veszik a metafizikai beszédnek pontosan azt a funkcionalista értelmezését, amelyet már Carnap – persze valláskritikai szándékkal – javasolt.
4. Egy további lehetséges teológiai reakció abban áll, hogy az empirista értelemkritériumokat alapvetően itt is elfogadják, ugyanakkor ragaszkodnak ahhoz, hogy az Istenről szóló beszédnek kognitív értelme van. Isten létezésének kijelentése egy ténymegállapítás, éppen ezért megnevezhető a falszifikáció, vagy a gyenge verifikáció feltételei. A verifikációs kritérium pontos megragadásának minden nehézsége ellenére, John Hick szerint, a logikai pozitivizmusnak köszönhető az a helyes felismerés, hogy „létezni annyit jelent, mint

különbséget teremteni”<sup>8</sup>, mégpedig valamiképpen – mégha közvetett módon is – megtapasztalható különbséget. Ennek következtében az ő szemében ésszerű dolog ezt az elvet Istenre is alkalmazni és megkérdezni, hogy milyen, legalább közvetett módon megtapasztalható különbséget jelent az, hogy Isten létezik, ahhoz képest, ha ő nem létezne. Amennyiben a teológia meg tud nevezni ilyen különbséget, ezzel már biztosítja is az Istenről szóló beszéd kognitivitását, illetve megmutatja azt, hogy amikor Isten létezését állítjuk, akkor valóban ténymegállapítás történik, és nemcsak egy bizonyos életérzést fejezünk ki.

#### 4.5. Összegzés

Amennyiben a hit racionalitásának követelménye mögött az igazság melletti elköteleződés áll, a legradikálisabb kihívást ebből a szempontból az a vád jelenti, hogy a hitnek nem lehet köze az igazság kérdéséhez. Ha a fundamentális teológia a hit racionalitásának igazolására törekszik, nem érthet egyet ezzel a váddal, de nem is ignorálhatja azt. Sokkal inkább el kell fogadnia ezt a kihívást, azáltal, hogy vagy kritikus eszmecserét folytat az empirista értelemkritériumokról, vagy pedig megmutatja, hogy a vallási kijelentések képesek megfelelni ezeknek a kritériumoknak. Ennek a kihívásnak a tudatában a következő fejezetben a vallásos beszéd különböző értelmezési modelljeivel foglalkozunk.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Hick: *Religion*, 195.

<sup>9</sup> A 4. fejezet összeállításában irányadóul szolgált: Alexander Loichinger: *Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie*, Teil I und Teil II, Neuried bei München 1999, 19–43; Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 39–51.



## **5. Beszélni Istenről, de hogyan? Avagy a vallásos beszéd értelmezési modelljei**

### **5.1. Ugyanannak a problémának két oldala**

Az értelmetlenség gyanúja azért merült fel a vallási beszéddel szemben, mert abban Isten transzcendens valóságként kap meghatározást. Fordítva pedig az értelmetlenség gyanújára vonatkozó teológiai reakciók többek között azzal függnek össze, hogy bennük miként fogják fel Isten transzcendenciáját.

A vallásos beszéd jellegének közelebbi meghatározása tehát két oknál fogva szükséges:

Az első ok abból a felfogásból adódik, hogy Isten egy transzcendens valóság, aki alapvetően minden véges valóságtól különbözik. Ezzel pedig felmerül az Istenről szóló beszéd arányosságának a kérdése. Vagyis az a kérdés, hogy meg tud-e felelni a vallásos beszéd – s ha igen hogyan – Isten ontológiai (létre vonatkozó) különlegességének?

A másik ok arra a valláskritikai gyanúsításra vonatkozik, hogy a vallásos beszéd értelmetlen, mégpedig azért, mert nem lehet megnevezni, hogy milyen elvileg megtapasztalható tényállások segítségével lehetséges annak verifikációja (igazolása), illetve falszifikációja (cáfolata). Itt merül fel az Istenről szóló beszéd kognitivitásának a kérdése. A vallási beszéd magán hordozza a kognitív szempontból értelmes ténymegállapítások jellegét, vagy egy alapvetően más nyelvformának tekintsük azt?

### **5.2. Az Istenről szóló beszéd kognitivitásának a kérdése**

Kézenfekvő, hogy a vallásos beszéd több formája nem lép fel a szószerinti igazság („factual truth claims”) igényével, és ezért nem is szabad őket ténymegállapításokként értelmezni. Számos olyan kijelentés van itt, amelyek nyelvtani szempontból a ténymegállapítások formáját hordozzák magukon, mégis másként kell értelmezni őket. Ilyenek például a szimbolikus („Az Úr az én pásztorom”, Zsolt 23,1), a metaforikus („Hatalmas dolgokat művelt karja erejével”, Lk 1,51), a mitologikus („Megalkotta tehát az Úr Isten

az embert a föld agyagából, az orrába lehelte az élet leheletét”, Ter 2,7), az evokatív (felidéző: „Még negyven nap és Ninive elpusztul”, Jón 3,4), és performatív („Fiam vagy te, a mai napon nemzettek téged”, Zsolt 2,7) kijelentések. Mindez érvényes kivétel nélkül minden vallási kijelentésre? És hogy áll a helyzet a transzcendens valóságról, azaz az Istenről szóló beszéddel?

Ebben a logikai pozitivizmus valláskritikája által előidézett kérdésben az eszmecsere főleg angolszász nyelvterületen zajlott. Két kontroverz pozíció kristályosodott ki ezen a területen:

A non-kognitivisták álláspont képviselői messzemenően elfogadják a logikai pozitivizmus valláskritikáját. Szerintük lehetetlen a szóban forgó értelemkritériumok teljesítése, mivel a vallásról szóló beszéd – jól értelmezve – nem hordozza magán a ténymegállapítások jellegét. Kognitív szempontból a vallással kapcsolatos kijelentések így ténylegesen értelmetlenek. Az értelmességet azonban nem lehet csak egyedül a ténymegállapításokra szűkíteni. A vallásos beszédnek is van értelme, mindenesetre azt non-kognitív síkon kell keresni.

A kognitivisták a logikai pozitivizmus valláskritikájával és a non-kognitivisták álláspont képviselőivel szemben ragaszkodnak ahhoz, hogy a vallásos beszédnek részben – és különösképpen az Isten létezésére vonatkozó kijelentésnek – igazságigénnyel fellépő ténymegállapító jellege van, és éppen ezért non-kognitív elemei mellett kognitív értelmet is tartalmaz.

### 5.2.1. Non-kognitív értelmezési modellek

A vallási kijelentések ezen modell szerint kivétel nélkül olyan értelmezést nyernek, hogy azok révén bizonyos alapvető egzisztenciális szemléletmódok fejeződnek ki, vagy hogy olyan nyelvi eszközöket kell látnunk bennük, amelyek ilyen szemléletmódokat előidéznek, illetve támogatnak.

A. Flew kertész-példázata, és az ehhez kapcsolódó falszifikáció követelménye kapcsán Richard M. Hare rámutatott arra, hogy egy egész sor olyan kijelentés van, mely minden tetszőleges ténnyel összeegyeztethető és következésképpen nem falszifikálható. Például: Egy őrült egyetemista meg van győződve arról, hogy minden egyetemi tanár az ő életére tör. Semmilyen faktum nem képes az ő paranoid meggyőződésére rácafolni. Legyenek bármilyen barátságosak is a tanárai, ő ezt ravaszságként fogja értelmezni. Egy másik példa lenne az a meggyőződés, hogy minden, ami történik,

pusztán véletlenül történik. Ez a meggyőződés is összeegyeztethető minden elképzelhető valósággal és ezért nem falszifikálható. Ezeknek a meggyőződéseknek az értelme nem azon a szinten mozog, ahol verifikációról és falszifikációról van szó. Az értelem-szintjük alapvetően még ezek előtt van. Az ilyen meggyőződésekben a dolgok alapvető látásában egy egzisztenciális szempontból releváns mód jut kifejezésre. Hare ezt a „blik” műszóval nevezi meg. Egyik vagy másik értelemben minden embernek van ilyen „blik”-je. A „blik” úgymond azt a keretfeltételt jelenti, amelyen belül egyáltalán meghatározhatóvá válik, hogy mi számít értelmesnek és mi értelmetlennek. Ezen a szinten kell elhelyezni a vallásos kijelentéseket is. Az Istenbe vetett hit tehát nem egy meggyőződésbeli különbséget jelöl az egyes tényekkel kapcsolatosan, hanem egy különleges „blik”-et ezeknek a tényeknek a szemlélésében.

A non-kognitivisták értelmezés egy másik formája Richard B. Braithwaite nevéhez fűződik. Szerinte a vallási kijelentések legfőbb célja az etikai szándék implicit vagy explicit kinyilvánítása. Minden embernek döntenie kell, hogy erkölcsösen, vagy erkölcstelenül akar élni. Semmi nem mentheti fel őt ettől a döntéstől. Még az is, aki csak engedelmes, már az engedelmesség mellett döntött. A tisztán etikai kijelentéseket sem lehet – Braithwaite szerint – értelmes ténymegállapításokként kezelni. Az erkölcsi kijelentés nem állítja egy tényállás létezését, hanem azt a szándékot fejezi ki, hogy megfelelő módon akarok viselkedni, és legalább implicit módon másokból is egy ilyen magatartást akarok kiváltani. A pusztán erkölcsi kijelentésektől eltérő módon a vallásos kijelentések összekötik az erkölcsi intenciót stimuláló „történetekkel”. Mint narratív nyelvalakok, a vallásos kijelentések ténymegállapítások formájában jelennek meg. A valóságban azonban nem az igazság vagy a hamisság a lényeg, hanem az, hogy rajtuk keresztül milyen intenció jut kifejezésre, avagy stimulálódik. Amint a mesében vagy egy példázatban teljesen hibásnak tekinthető a kérdés, hogy a mesélt dolgok ténylegesen meg is történtek-e, vagy nem, ugyanúgy elvétí a vallási kifejező szándékot, aki az ilyen jellegű kijelentések fakticitása (ténylegessége) után kérdez, hiszen az erkölcsi alapkérdés számára a tények teljesen irrelevánsak, (lényegtelenek).

A non-kognitív értelmezés egy másik formája abból indul ki, hogy a vallási kijelentések egy eredeti nyelvjelleggel rendelkeznek, és ezért azokat nem lehet más kijelentésekkel pótolni (úgy amint egy költeményt sem lehet prózával pótolni, vagy prózára fordítani). Don Cupitt például az autonóm



vallási imperatívusz létezését feltételezi, amelyet ő Kant kategorikus imperatívuszával analóg módon képzel el. A vallási imperatívusz lényegében az öntranszcendencia, az életszentség megkövetelésében áll. Cupitt szerint Isten nem egy az embertől függetlenül létező valóság, hanem a vallási ideál megszemélyesítése („Szentek legyetek, mert én szent vagyok”, Lev 11,44). Minden Istenről szóló kijelentést a vallásos élet strukturális kifejeződésének kell tekinteni.

Egy másik képviselője a non-kognitivisták irányának Dewi Z. Philips, aki a vallásos kijelentéseket a wittgensteini nyelvjáték-elmélet szerint akarja értelmezni. Szerinte a kognitivisták, akik ragaszkodnak ahhoz, hogy legalább egyes vallásos kijelentéseket igazságigénnyel fellépő ténymegállapításokként kell értelmezni, összekeverik egymással a különböző nyelvjátékokat és azok szabályait. Olyan ez, mintha azt követelné például valaki, hogy a japán nyelv bizonyos mondatai ahhoz, hogy értelmesek legyenek, alkalmazkodjanak a német nyelvtan szabályaihoz. Isten megismerése, Philips szerint, nem a mi tényismereteink kibővítését jelenti, hanem sokkal inkább egy új életértelem megtapasztalását. Isten valóban létezik, de az ő valósága a vallási nyelvjátékhoz, illetve a vallásos életformához van kötve; úgy amint például a király is a sakktáblán valóban létezik, de csak a sakkjáték egy bizonyos elemeként létezik. Isten valóságát a hívő azáltal tapasztalja meg, hogy a vallásos életforma révén hálát, megbocsátást, szeretetet stb. tapasztal meg.

Erősen non-kognitivisták irányát képviseli az a mód is, ahogy Rudolf Bultmann (1884-1976) értelmezi a vallásos beszédet. Ő a vallási kijelentéseket alapvetően az emberi önértelmezés kifejeződéseiként akarja értelmezni („*existential Interpretation*”). Ha nem tennénk ezt, a vallási beszéd pusztán mitológiává változna, amelyen a tudomány időközben már felülkerekedett. Ezért az egzisztenciális értelmezés szerint együtt jár a mitoszalanítás (*Entmythologisierung*) követelményével. Legalábbis a kereszténységre vonatkozólag Bultmann szigorúan visszautasítja, hogy az Istenre vonatkozó kijelentéseket ténymegállapításként értsük. Alapjában véve minden Istenről szóló beszéd képtelenség, hiszen az szükségszerűen „tárgyasítja” Istent, és általa az ember önmagát az isteni realitáson, valamint a tőle kiinduló egzisztenciális érintettségen kívülre helyezi. Ha mégis beszél Istenről a keresztény, akkor ebben az ő önértelmezése fejeződik ki, tudniillik, hogy Isten őt felhatalmazta erre a beszédre (hogy bár „vétkezik” ezzel a beszédmóddal, ő azonban az Isten által „megigazult bűnös”).

Bultmann álláspontjával szemben megfogalmazódik a következő kérdés: Mi a helyzet az olyan, ún. meta-kijelentésekkel, mint például, hogy az Istenről szóló beszéd tulajdonképpen lehetetlen, ugyanakkor mégis adott annak lehetősége? Ha a bűnös ember Istentől kiinduló megigazulása legitimálja a vallásos beszédet annak tárgyiasító jellege ellenére, akkor nem kellene-e legalább azt a kijelentést ténymegállapításnak tekinteni, hogy Isten megmenti, azaz megigazulttá teszi a bűnöst? Bultmann koncepciója tehát paradoxonba torkollik: Egyrészt teljesen elutasítja a Istenre vonatkozó ténymegállapítások lehetőségét, másrészt a vallásos beszéd legitimációja érdekében feltételeznie kell egy ténymegállapítást, mégpedig az Isten által történő megigazulást. Amennyiben pedig ez a kijelentés nem ténymegállapítás, hanem csupán egy bizonyos emberi önértelmezés kifejeződése, a non-kognitívizmus elkerülhetetlenné válik.

Az „Isten-halott”-teológia képviselői Bultmann nézeteit ebben az értelemben fogták fel. 1961-ben jelent meg Gabriel Vahanian (1927–2012), francia protestáns teológus „Isten halála. Posztkeresztény éránk kultúrája” című könyve. Helyes megállapításnak tűnik, hogy „ez volt az első alkalom a kereszténység történetében, hogy Isten halálát nemcsak helyzet-megállapításként, kívülről erőltették a kereszténységre, hanem maga a teológia találta ki és hirdette saját témája- és programjaként”.<sup>1</sup> Vahanian szerint a modern szekuláris kultúra elveszítette a szentséggel szembeni mindenféle érzékenységét, már nem ismer semmilyen szentségi jelentést, nincs transzcendentális célja, nem ismeri a Gondviselést. A modern szellem számára Isten halott – ez Vahanian végkövetkeztetése. Víziójában szükség van egy átalakult, kereszténység utáni és posztmodern kultúrára, hogy az Istenség megtapasztalása újra lehetségessé váljon.

A non-kognitívista értelmezések tehát messzemenően egyetértenek a logikai pozitívizmus kritikájával, mely szerint a vallásos kijelentések, különösen Isten létezése állításának az esetében nem beszélhetünk ténymegállapításokról, és ezért kognitív szempontból értelmes kijelentésekről sem. Ezzel a megállapítással azonban elkerülhetetlenné válik a gyanú, hogy a non-kognitívista kezdeményezések mögött az ateista, illetve a naturalista pozíció bújkik meg. A hagyományos ateizmussal szembeni különbség csak abban áll, hogy a vallási életet ők nem tartják olyan rossznak, hogy azon túl kellene lépni, hanem ragaszkodnak annak egzisztenciális szempontból

---

<sup>1</sup> Réz-Nagy Zoltán: *Mit jelent hinni? – A talentumok példázatának tükrében*, 2017.02.21.

értelmes voltához. A vallásos élet önmagában véve érték az ő számukra, függetlenül attól, hogy a meggyőződések, amelyek kapcsolódnak ehhez az élethez igazak-e, vagy sem. A non-kognitivisták közül többen tiltakoznak az ateizmus vádja ellen, többek között a „negatív teológia” hagyományára való hivatkozással, mely szerint lehetetlen Istennel kapcsolatban bármilyen pozitív, szó szerint találó kijelentést tenni. Másrészt azonban mégsem sikerül nekik megvilágítani, hogy elméleti szempontból a pozíciójuk végül is miben különbözik az ateizmus álláspontjától. A vallásos magatartás eltérő értékelése egyedül még nem elegendő ehhez.

A vallásos beszéd teljes egészében non-kognitivistá értelmzésével szemben tehát súlyos ellenvetések merülnek fel:

1. A non-kognitívizmus nem felel meg a vallásos hagyományok, illetve a hívők többsége eddigi önértelmzésének, mert ezek abból indulnak ki, hogy Isten az embertől független valóság. Mindenesetre nem minden non-kognitivistá támaszt igényt arra, hogy a vallásos beszéd hagyományos értelmzését képviseli. Egyesek sokkal inkább explicit módon hangsúlyozzák, hogy pozíciójuknak revizionista jellege van.
2. A non-kognitívizmus végső soron az irracionalizmusnak szolgáltatja ki a vallást. Amennyiben ugyanis a vallásos élet felmentést kap a vallásos meggyőződések igazságának kérdése alól, ésszerűségének a kérdése is elveszíti jelentőségét.
3. A vallásos élet non-kognitivisták által kiemelt pozitív és értelmet adó oldalait nem lehet elválasztani a vallásos kijelentések igazságától. Ez különösen is megvilágítható az eszkatológikus kijelentésekkel kapcsolatban. A több vallás életében kultivált, halálon túlra mutató remény ugyanis attól a meggyőződéstől függ, hogy ténylegesen van halál utáni élet. A non-kognitivistá próbálkozás, mely szerint az eszkatológikus kijelentések értelme kizárólagosan az itt és most kifejezésre jutó különleges életmódra szűkíthető, megsemmisíti a vallásos remény alapját.

### 5.2.2. Kognitivistá értelmzési modellek

A kognitivistá értelmzésnek egyik képviselője sem tartja azt, hogy minden vallási kijelentést betű szerint igaz ténymegállapításként kell értelmezni. Rendszerint a kognitivisták is elismerik, hogy a vallásos beszéd számos aspektusát a non-kognitivisták helyesen fogják fel akkor, amikor annak expresszív, evokatív vagy performatív funkcióira mutatnak rá. Mindenesetre

a kognitivisták velük szemben – legalábbis egyes vallási kijelentéseket illetően – azon a véleményen vannak, hogy ezeket lehet és szükséges is betű szerint igaz ténymegállapításként értelmezni. Ez érvényes mindenekelőtt Isten létezésének állításával kapcsolatban. A logikai pozitivizmus valláskritikájának kihívására való tekintettel nem elegendő a vallási kijelentések kognitivitását egyszerűen csak állítani. A kritikára való tekintettel, sokkal fontosabb a kognitivitás érvekkel történő alátámasztása. Meg kell mutatni, hogy a vallási kijelentések esetében nem látszatállításokról, hanem valóban érthető („értelmes”) ténymegállapításokról van szó.

Basil George Mitchell (1917–2011), a keresztény vallásfilozófia nyugalmazott oxfordi professzora, Hare meglátásával szemben kitart amellett, hogy a vallásos kijelentéseknek lényegük szerint ténymegállapító jellegük kell hogy legyen, Flew-val szemben pedig azon az állásponton van, hogy az Isten létezésébe és szeretetébe vetett hit mindenképpen érzékeny a falszifikációra (a cáfolatra). A hitben ható bizalom Mitchell szerint annyiban különbözik egy „blik”-től, hogy a bizalom mindenképpen elismeri az ellenérvek létezését. Az ellenérvek olyan események, amelyek azt a látszatot keltik, hogy Isten nem létezik, s amelyek egy reális terhelési próbát jelentenek a hit számára. Az viszont, hogy a hit kiállja-e a próbát, nem annyira maguktól az eseményektől függ, hanem sokkal inkább a bizalom erejétől.

Mind Flew, mind pedig Mitchell egy példázattal magyarázza saját álláspontját: Egy megszállt országban az ellenállás egyik tagja egy idegennel találkozik. Az idegen felfedi kilétét a partizán előtt, és azt állítja, hogy ő az ellenállók titkos vezére, s kéri a partizán bizalmát, bármi történjen is. Az ellenálló, aki mélységesen meg van győződve az idegen őszinteségéről, a találkozásukat követő időben roppant ambivalens eseményekkel szembesül. Az idegen néha segít az ellenállásnak, némelykor azonban ki is szolgáltat partizánokat a megszálló erőknek. Ez a kettős magatartás két különböző értelmezést tesz lehetővé, amelynek két egymástól különböző tényállás felel meg: az idegen vagy hazudik és a valóságban a megszállók oldalán van, vagy igazat mond, és nyomós oka van erre a kettős magatartásra. Az, hogy a két tényállás közül, melyik igaz, egy kognitív szempontból egyértelműen értelmes kérdésnek tekinthető. Az adott helyzet azonban nem teszi lehetővé a kérdés egyértelmű tisztázását. Az egyik, vagy a másik értelmezés melletti döntés, végső soron annak a bizalomnak a dolga marad, amelyet a partizán az idegenbe vett. Ezért egyedül a következő kérdés merül fel: Meddig tartható fenn ez a bizalom anélkül, hogy esztelenné váljon valaki? Mitchell tuda-

tosan nyitva hagyja ezt a kérdést. Nemde elképzelhető ugyanakkor egy olyan helyzet, amelyben végül is egyértelműen megtapasztalhatóvá válik, hogy melyik tényállással van dolgunk?

Ugyanebbe az irányba mutat John Hick, brit teológus és vallásfilozófus „eszkatológikus verifikáció” nevű koncepciója. Hick arra mutat rá, hogy Isten transzcendens tulajdonságainak alapján az „Isten létezik” állítás önmagában véve közvetlenül nem verifikálható, tehát nem igazolható. Mint minden véges valóság végtelen horizontja, Isten nem szűkíthető bele térbe és időbe, a maga végtelenségében alapvetően nem verifikálható egy olyan véges tapasztalati képességgel rendelkező lény számára, mint az ember. Isten létezésének a kijelentése azonban nem izolált állításként van jelen a vallások életében. Sokkal inkább Isten többnyire úgy van jelen ezekben, mint a világról mint egészről, illetve a világfolyamat menetéről és céljáról szóló átfogó kijelentés részállítása. Isten így többnyire garanciája annak, ami eszkatológikus, illetve „kozmosz optimizmusnak” nevezhető. Amennyiben pedig Isten létezésének az állítása ebben az összefüggésben, vagyis a világmegértésre vonatkozó jelentőségében hangzik el, elvben megtapasztalható különbséget jelent, hogy Isten létezik, vagy hogy nem létezik, mégpedig teljesen függetlenül Isten transzcendens létének ontológiai kérdésétől. Ha ugyanis a vallási kijelentés például úgy hangzik, hogy Isten a világfolyamatot minden ember számára jó vég felé vezeti, ha tehát Isten az, aki mindenki végső boldogságát garantálja, akkor világos, hogy ebben az esetben egy verifikálható ténymegállapításról van szó. Ha ugyanis egy napon abban az eszkatológikus tapasztalatban lesz részünk, hogy minden emberrel közösen a végleges beteljesedésbe jutunk, akkor Isten létezésének az állítása – legalábbis a gyenge, illetve közvetett verifikáció értelmében – beigazolódik.

Az „eszkatológikus verifikáció” Hick által kidolgozott koncepciója – a gyakori félreértések ellenére – nem arról szól, hogy Isten bizonyíthatóságának a kérdését elnapoljuk az eszkatonig, azaz a végső napig. Bizonyos vallási kijelentések eszkatológikus verifikációja lehetőségének a felmutatása sokkal inkább azt a célt szolgálja, hogy azok kognitív szempontból értelmes ténymegállapítás-jellege a felszínre kerüljön. A cél tehát annak kifejtése, hogy itt kijelentésekről van szó, amelyek olyan vonatkozásban érthetők, hogy igazak, vagy tévesek lehetnek. Az „eszkatológikus verifikáció” koncepciójának csattanója tehát éppen hogy nem az eszkatonban lesz. Sokkal inkább érvényes: Ha a vallási kijelentések eszkatológikus módon verifikálhatók,

akkor bennük már most kognitív szempontból értelmes kijelentésekkel van dolgunk. Azok a vallásos kijelentések pedig, amelyek kognitív szempontból értelmetlenek, már most fennálló, a világmegértés szempontjából reális eltérést állítanak, mely mindenesetre csak eszkatológikusan válik majd igazolhatóvá, s ez lesz az „eszkatológikus verifikáció”. Flew és Mitchell példázataira támaszkodva Hick is egy példázatba foglalta saját koncepcióját:

„Két férfi együtt halad az úton. Az egyik azt hiszi, hogy az út a mennyei városba vezet, a másik pedig úgy véli, hogy az sehová sem vezet. Mivel azonban csak ez az egy út létezik, mindkét férfi rá van szorulva. Egyikük sem tette még meg ezt az utat, éppen ezért egy pillanatban sem tudják, hogy mi vár rájuk a következő kanyar után. Utazásuk alatt örömteli és bátorító, ugyanakkor fáradságos és veszélyes pillanatokat is átélnek. Egyikük egész idő alatt egy zárandokútnak fogja fel az utazást, amely a mennyei városba vezet. A kellemes útszakaszokat úgy fogja fel mint bátorítást, az akadályokat pedig mint olyan próbatételeket és leckéket, amelyeket a város királya azért rótt ki rá, hogy méltó legyen a megérkezésre. A másik utas semmi ilyesmiben nem hisz, úgy tekint az utazásra mint egy céltalan, de elkerülhetetlen bolyongásra. Mivel lényegében nincs más választása, örvend az út kellemes oldalainak, és elviseli a kellemetleneket. Számára nem létezik mennyei város, mely elérhető lenne, sem egy mindent átfogó cél, mely az utazásnak értelmet adhatna. Jóban, rosszban nincs más csak az út és az utazás körülményei.

A két utazó véleménykülönbsége az utazás alatt nem hozzáférhető az empirikus felülvizsgálat számára. Hiszen az út további menetével kapcsolatban nincsenek egymástól eltérő elvárásaik, hanem csak a végső célra vonatkozólag. Az utolsó kanyar után mindenesetre majd nyilvánvalóvá válik, hogy az egyiknek feltevésével egész idő alatt igaza volt, a másiknak pedig egész idő alatt nem volt igaza. [...] Nem csak egy érzés szerinti különbségről volt szó. Hiszen az egyikük meggyőződése igaznak bizonyult, a másiké pedig hamisnak. Egymással szemben álló értelmezéseik valóságosan rivalizáló ténymegállapítások voltak – mindenesetre azzal a sajátossággal, hogy állításaik jellege csak utólag fog megmutatkozni, vagyis az egy mindent eldöntő jövőbeli tapasztalaton nyugszik.”<sup>2</sup>

A vallásos beszéd kognitivitásának biztosítására egy másik utat választ Richard Swinburne (sz. 1934), oxfordi vallásfilozófus. Szerinte a verifikációs kritérium még gyenge, illetve indirekt formájában sem alkalmas arra, hogy meghúzza a határt a valódi és a csupán látszólagos állító mondatok között. Vannak ugyanis olyan példák, ahol egészen nyilvánvalóan valódi ténymegállapításokról van szó, de sem a verifikáció, sem a falszifikáció nem lehetséges. Ilyen például az idegen pszichikum létezése, vagy a következő minta szerinti mondatok: Egy báb mindig akkor kezd el éjszaka táncolni, amikor senki nem látja, amikor azt nem veszi fel a kamera stb., és eközben a báb semmiféle nyomot nem hagy maga után. Ez az állítás semmiféle módon

---

<sup>2</sup> John Hick: *Verifikation im Jenseits*, in: Norbert Hoerster (Hrsg.), *Glaube und Vernunft*, 220 sk. (Idézve Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 60 alapján, Vik János fordításában.)

nem igazolható, de nem is cáfolható meg. Mindenesetre Swinburne kitart amellett, hogy az állító mondatok kognitív szempontból csak akkor értelmesek, ha a bennük alkalmazott szavak „empirikusan rögzítve” („empirically grounded”) vannak, vagyis olyanok, hogy egy megérthető, illetve elképzelhető vonatkozásuk van a mi normális tapasztalati világunkkal. Amennyiben ez a helyzet adott, szokatlan, illetve ismeretlen tényállásokról is lehet kijelentéseket megfogalmazni ezen szavak segítségével azáltal, hogy a szavakat a szokott értelemben, de szokatlan összefüggésekben vagy nem megszokott fokozásokban alkalmazzuk. Ebben az esetben pedig már nem kötelező a teljes elképzelhetőség.

Ezek a nyelvi lehetőségek megengedik Swinburne szerint az Istenre vonatkozó, kognitív szempontból értelmes beszédet. John Leslie Mackie (1917-1981), ausztrál filozófus, ezzel alapvetően egyet tudott érteni. Ugyanakkor hatni látja még ebben az érvelésben is a „gyenge verifikáció elvét”, melynek értelmében „az általunk használt kifejezések jelentése abból adódik, hogy néhány tapasztalat szerint verifikálható, vagy bizonyítható állításban kerülnek alkalmazásra; az ilyen kifejezések aztán olyan további kijelentések megfogalmazásánál használhatók fel, amelyeket tapasztalat szerint közvetlenül nem lehet megvizsgálni.”<sup>3</sup>

Swinburne mindenesetre szkeptikus a szavak analóg alkalmazásával kapcsolatban, vagyis azzal a próbálkozással szemben, amely a szavakat nem csak szokatlan kombinációkban vagy fokozásokban, hanem egy új értelemmel használja. Mert ugye miként legyen az új jelentés pontosítva? Amilyen mértékben ugyanis a szó értelme eltér annak standard jelentésétől, annyira veszít kifejező erejéből is. Lehet, hogy a teológiában a szavak – így Swinburne – olykor elkerülhetetlen módon analóg értelmet kapnak. Itt mégis rendkívüli óvatosságra van szükség. Mert minél több szó nyer a teológiában analóg alkalmazást, annál kevesebbet képes ezekkel kifejezni.

A kognitivisták szempont minden képviselője kitart Isten létezésének realizisztikus értelmezése, és ezzel a vallásos beszéd kognitív értelmességének alapvető lehetősége mellett. Mégis vannak közöttük egyértelmű eltérések. Ezek egyértelműen összefüggnek az Istenről szóló beszéd arányosságának a problémájával: Hogyan tudunk úgy beszélni Istenről, hogy egyrészt számot adunk Isten különleges, transzcendens sajátosságáról, másrészt azonban mégis elkerüljük a non-kognitívizmusba való lecsúszást.

---

<sup>3</sup> John L. Mackie: *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart 1985, 11. (Idézve Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 61 alapján, Vik János fordításában.)

### 5.3. Az Istenről szóló beszéd arányosságának a kérdése

A legradikálisabb módon a negatív teológia vetette fel ezt a problémát. Negatív teológiának azt az álláspontot nevezzük, mely szerint az egyetlen adekvát beszédmód Istenről abban áll, hogy transzcendens voltának alapján minden rá vonatkozó pozitív, illetve affirmatív kijelentést tagadunk. Ebben az értelemben Istenről mindig csak azt lehet elmondani, hogy ő mi nem, azt azonban nem lehet elmondani, hogy mi is ő tulajdonképpen. Majdnem minden jelentős egyházatya egyetértett a negatív teológia alapirányával, anélkül azonban, hogy alapelvét valóban következetes módon teljesítették volna. A teológia történetében így újra és újra előtérbe került azoknak az utaknak a keresése, amelyek úgy teszik lehetővé az Istenre vonatkozó pozitív kijelentéseket, hogy azok nem mondanak teljesen ellent a negatív teológia álláspontjának. Különleges jelentőséggel bír erre vonatkozólag az analógia hagyományos modellje.

#### 5.3.1. Az analógia hagyományos modellje

Ennél a modellnél mindennek előtt egy ontológiai elmületről van szó (analogia entis = létanalógia), melynek mindenesetre megfelel egy nyelvfilozófiai álláspont:

- Egyértelműség: Egy és ugyanaz a szó, különböző összefüggésekben mindig pontosan ugyanazzal a jelentéssel bír.
- Többértelműség: Egy és ugyanaz a szó, különböző összefüggésekben teljesen más jelentéssel bír (például „ég” mint főnév és mint ige).
- Analóg értelem: Egy és ugyanaz a szó, különböző összefüggésekben nem pontosan ugyanazzal, de nem is teljesen más, hanem hasonló jelentéssel bír.

Az analóg nyelvhasználat a jelentés terén feltételez egy bizonyos különbözőséget, ugyanakkor egy bizonyos azonosságot is.

A hagyományos analógia-tan kiindulópontja annak megállapítása, hogy a lét fogalma nem mindig ugyanazzal, de nem is teljesen különböző jelentéssel van alkalmazva: Valami lehet, hogy csak gondolatban, alakulásban, vagy elmúlásban „van”, ugyanakkor lehet, hogy csak egy dolog véletlen tulajdonságaként, vagy annak lényegeként „létezik”. Különösképpen Istenre vonatkozólag tűnt fontosnak a megállapítás, hogy a Teremtőnek mint minden valóság Alapjának „léte” nem bírhat pontosan ugyanazzal a jelentéssel, mint a teremtetett dolgok „létezése”. Miközben Isten a létet önmagában bírja, a teremtmények tőle kapják azt. Ugyanakkor Isten és a



teremtés létrehozására vonatkozólag nem is lehetett addig elmenni, hogy e két esetben a „lét” fogalmával kapcsolatban többértelműséget állítsunk. Ebben az esetben ugyanis már csak a radikális negatív teológia lehetett volna az egyetlen konzekvencia.

Kiútként az a gondolat tűnt kézenfekvőnek, hogy Istenre vonatkozólag a létezés egy a teremtés léteével analóg módon állítható. Ezzel úgy tűnt, hogy adottá válik az alap arra, hogy Istenről afirmatív kijelentések hangozzanak el, anélkül, hogy azt kellene állítani, hogy ezek a kijelentések Istenre vonatkozólag ugyanolyan jelentéssel bírnak, mint a teremtés, vagyis azon terület kontextusában, amelyből ezeket kölcsönvesszük. Amikor például azt állítjuk, hogy Isten bölcs és jóságos Atya, akkor a „bölcs”, „jóságos”, „atya” fogalmaknak Istenre vonatkozólag nem pontosan ugyanaz a jelentése, mint egy emberrel kapcsolatban, hanem csak hasonló értelemmel bírnak. Mégis miben áll ez a hasonlóság, illetve az analógia?

Alapvetően meg lehet különböztetni az analógia két formáját:

- Proporciós analógia: amikor több kapcsolódás hasonlósága vagy azonossága (szigorú proporciós analógia) áll fenn:  $a/b \approx / = c/d$
- Attribúciós analógia: a hasonlóság a jellemző tulajdonságok egymástól való bizonyos függőségében mutatkozik meg, pld. az élelem „egészséges” – az ember „egészséges”.

Aquinói Szent Tamás (1224/25–1274) analógia-tanában mindkét forma játszik bizonyos szerepet. A proporciós analógia értelmében például a „jóság” mint jellemző tulajdonság a következőképpen alkalmazható Istenre:  $jóság/ember \approx jóság/Isten$ . Vagyis, amint a jóság az emberben egy tökéletességet jelöl, hasonlóképpen tökéletességet jelent a jóság Istenben. Az attribúciós analógia értelmében a következő jelentés adódik: Isten „jó”, amennyiben minden emberi jóság végső alapja Isten jóságában van.

Az analógia tanának tulajdonképpen a problematikája mégis abban rejlik, hogy az Istenre vonatkozó összes kijelentés csak az analógia egyik, vagyis a teremtmények részéről képződik. Más szóval, tudjuk ugyan, hogy a jóság egy emberre vonatkozólag mit jelent, de nem tudjuk, hogy annak Isten-nel (mint transzcendens, határtalan valósággal) kapcsolatban milyen értelme van. Ugyanígy kevéssé tudjuk azt, hogy a végtelen valóságra vonatkozólag mit jelent, hogy ő minden emberi jóságnak az alapja.

Ezeket a nehézségeket az idők során részben felismerték. A IV. Lateráni Zsinat (1215) például úgy fogalmaz, hogy „a Teremtő és a teremtmény között nem lehet akkora hasonlóságot megjelölni, hogy egyúttal tudomásul ne

vennénk a közöttük létező nagyobb különbözőséget.”<sup>4</sup> Ugyanakkor jelenthet-e a hasonlóság még egyáltalán valamit, a közöttük létező nagyobb különbözőség feltételezésére való tekintettel? A radikális negatív-teológiával szemben tehát az analógia tana ugyan lehetőséget ad arra, hogy Istenre vonatkozólag mégis pozitív kijelentéseket tegyünk. Itt azonban olyan kijelentésekről van szó, amelyeknek az értelme éppen Istenre vonatkozólag már nem érthető. Mit nyerünk tehát azzal, ha formálisan ugyan megteremtődik a pozitív kijelentés lehetősége, maguk a kijelentések azonban tartalmilag érthetetlenek maradnak?

### 5.3.2. Tapasztalat-orientált új elképzelések

A 20. század teológiájában több olyan értelmezési modell lett kifejlesztve a vallási beszédre vonatkozólag, amelyek az analógia-tan két alapcélkitűzését megőrizték. Egyrészt kitartanak Isten transzcendens volta mellett, ám ugyanakkor keresik annak lehetőségét, hogy tartalmilag meghatározott módon tudjanak Istenről beszélni. Kiindulópontjuk azonban már nem az analóg beszédmód, hanem megváltoztatják a vallásos beszéd közvetlen vonatkozási pontját. Ezen modellek szerint a vallásos beszéd csak közvetett és másodlagos módon vonatkozik Istenre, primer és közvetlen módon az emberi istentapasztalatot érinti. Három példát említünk ebben a vonatkozásban:

1. Karl Rahner (1904–1984), német jezsuita szerzetes és teológus, előszeretettel úgy határozza meg Istent mint „Szent Titok”. Ezzel persze nem arra gondol, hogy Istennel kapcsolatban vannak dolgok, melyeket mi nem, vagy még nem értünk. Sokkal inkább úgy tekinti Istent, mint aki lényegénél fogva titok. Nem akkor ismerjük meg tehát helyesen Istent, ha megfejtjük az ő titkát, hanem akkor, amikor az ő titokzatosságát mint lényegbeli titokzatosságot ismerjük fel. Amennyiben ugyanis komolyan vesszük Isten végtelen transzcendenciáját, Rahner szerint, őt csak az ő meghatározhatatlansága által tudjuk meghatározni. Ha Isten a minden véges létezésen túlmutató (létezés transzcendáló) végtelen horizont, akkor Ő kvázi per definitionem nem definiálható:

„[M]ert a horizont nincs benne magában a horizontban [...] A határt, amely megadja mindennek a »definícióját«, nem lehet ismét meghatározni egy még távolabbi határral. Maga a végtelen, mindent magába foglaló

---

<sup>4</sup> DH 806.

tágasság nem foglalható bele még egyszer valamibe.”<sup>5</sup> Az elképzelést Istenről mint legfőbb létezőről, aki „úgy cselekszik és működik, mint egy bizonyos egyes létező más egyes létezők mellett, és aki maga is elhelyezhető volna ily módon az összvalóság nagyobb épületében”<sup>6</sup>, Rahner elutasítja, mint teljes egészében nem megfelelő álláspontot. Az Istenhez méltó beszéd éppen ezért misztagógikus jellegű kell hogy legyen, vagyis, tudatosítania kell az emberben – mégpedig egzisztenciálisan megérintő módon – az abszolút titkot, aki nem más, mint maga Isten.

Hogy az ember valóban egy leküzdhetetlen titok előtt áll, az Rahner szerint a transzcendentális elemzés révén válik felmutathatóvá: minden felfogó megismerés abban áll, hogy a megismert valóság elhelyezkedik egy tágabb horizontban, melynél fogva az egyáltalán meghatározhatóvá válik. Minden(féle) megismerés legtágabb horizontja ezért szükségszerűen körülhatárolhatatlan és ezzel felfoghatatlan kell hogy maradjon. Az ember egyszerűen ignorálhatja ezt a titkot, de el is fogadhatja azt mint a lét alapvető abszurditását. Ugyanakkor az ember megnyílna e titok mint végső értelmet adó valóság előtt, s rá is bízhatja magát erre a titokra. Ebben az esetben természetesen egzisztenciális mérészségről van szó. Rahner szerint azonban éppen ebben áll a hit alapaktusa. Ha végbe megy ez az alapaktus, akkor ennek legadekvátabb (legmegfelelőbb) kifejeződése abban áll, hogy az abszolút titkot „isteni” vagy „szent” titoknak nevezzük.

A transzcendentális tapasztalat ezáltal a hitben transzcendencia-tapasztalatává válik, mely a maga részéről minden vallási beszéd kiinduló és vonatkozási pontja. Rahner szerint ugyanis minden Istenre vonatkozó kijelentést ebből az egzisztenciális alapszituációból és ennek transzcendentális keretfeltételeiből kiindulva kell értelmezni. Ezen az úton elkerülhetővé válik, hogy ezeket a kijelentéseket Isten közvetlen leírásaiként, vagyis félreértve kezeljük. Így ugyanis Isten szükségszerűen úgy jelenne meg, mint egy a többi létező mellett. Ezen az úton ugyanakkor a teljes redukcionizmus is elkerülhetővé válik, mely a non-kognitivisták stílus értelmében az Istenre vonatkozó kijelentéseket úgy értelmezi, mint egy emberi lelkiállapot kifejeződéseit.

2. Paul Tillich (1886–1965) számára a vallási beszéd alapvetően szimbolikus. A szimbólum önmagán túlra, arra a valóságra mutat, amelyet helyettesít, ugyanakkor bizonyos fokig részesül annak „értelmében és erejében”. A

---

<sup>5</sup> Karl Rahner: *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába. Jegyzet. (ford. Endreffy Zoltán)*, Budapest 1985, 81.

<sup>6</sup> Rahner: *A hit alapjai*, 80.

király például szimbolizálja a nemzet hatalmát és ugyanakkor része is van ebben a hatalomban. Ezen mód a szimbólum a szimbolizált valóság olyan dimenzióit is feltárja – így Tillich – amelyek egyetlen más módon sem válnak hozzáférhetővé. Ha egy szimbólum elveszíti ezt a feltáró erejét, megszűnik szimbólumnak lenni, elsorvad. Az „Isten” szó is egy ilyen szimbólum. Önmagán túlra, a feltétlen transzcendens valóságra mutat, amely, mint olyan, minden szimbólumot maga mögött hagy. Ennek megvilágítása érdekében, lehet és kell is Istenről nem-szimbolikus módon beszélni, úgy, mint aki pld. „végső valóság”, „ön-lét”, „létalap”, „léterő”.

A szimbolikus beszédmódnak megvan viszont az alapvető saját értéke, mely abban áll, hogy a végső valóságot az ember számára megtapasztalhatóvá teszi. Amikor tehát az ember a végső valósághoz fűződő megtapasztalt kapcsolatáról beszél, helyénvaló azt szimbolikusan „személyként”, megszólítható „te”-ként jellemezni, akinek meghatározott tulajdonságai és cselekvési módjai vannak. Ha viszont szó szerint fogja fel valaki a szimbolikus beszédmódot, akkor az – Tillich szerint – teljesen „értelmetlenné” válik. De vajon kevesebb a szimbolikus jelentés, mint a szószerinti? Tillich szerint ez nem így van abban az esetben, ha olyan valóságról van szó, amely a szimbólumokon kívül semmilyen más módon nem közelíthető meg. Ebben az esetben ugyanis a szimbolikus beszédmód az egyetlen megfelelő, adekvát beszédmód. És éppen ez a helyzet áll fenn, amikor az isteni valóság emberi megtapasztalásáról van szó. Tillich úgy látja, hogy a vallásos beszéd szimbolikus jellege két veszélynek van kitéve: Egyrészt fennáll az a veszély, hogy figyelmen kívül hagyják annak szimbolikus jellegét és összetévesztik a szimbólumot azzal, amit szimbolizál. Másrészt megtörténhet, hogy olyan meghatározott szimbólumok, amelyek már halottak, vagyis már rég elvesztették feltáró erejüket, továbbra is alkalmazásban maradnak, pedig már nem tükrözik az emberek vallási tapasztalatát.

3. A Rahner és a Tillich féle értelmezéssel rokon módon gondolkodik John Hick. Már az „eszkatológikus verifikáció” nevű elméletében Hick ragaszkodik ahhoz, hogy Isten transzcendenciája kizárja a közvetlen verifikálhatóságot. Véges, korlátozott tapasztalati lehetőségekkel felruházott lényként, az ember nem képes Istent mint végtelen valóságot igazolni, verifikálni. Isten valóságának önmagában való léte és azon véges tapasztalati benyomások között, amelyekre az ember képes (és amelyekre Hick szerint is tesz) Isten valóságával kapcsolatban, mindig marad egy elkerülhetetlen episztemológiai különbség.

Akárcsak Rahner, Hick is úgy határozza meg Istent mint minden lét végső, átfoghatatlan horizontját, aki ezért szükségszerűen kivonja magát mindenféle felfoghatóság alól. A vallásos beszédnek ugyan ragaszkodnia kell a végső valóság létezésének ténylegességéhez, ám mégsem lehetséges az ő végtelen önmagában-való-létének találó leírása. Az ő minden végességet transzcendáló jellege csak a negatív teológia útján fejeződik ki adekvát módon. Mégis kettős vonatkozásban van alapvető jelentősége azoknak a tartalmi kijelentéseknek, amelyek a végső valóságot személyes istenséggént, vagy személytelen abszolútumként írják le: Először is ezekben tükröződik az emberiség kollektív és individuális tapasztalata. Másrészt ezek a kijelentések képesek arra, hogy az embert az isteni valósággal szembeni helyes magatartás állapotába helyezték.

Ha a „*personae*” és az „*impersonae*” a transzcendens valóságra vonatkozó valódi vallási tapasztalat kollektív tömörüléseiként kerülnek előtérbe, akkor lehetségessé válik, hogy a wittgensteini nyelvjáték-elmélet belátásait és annak tudásszociológiai alkalmazását magunkévá tegyük, anélkül, hogy feladnánk az alapvető vallási realizmust. Ebben az értelemben a különböző istenségek és vallási abszolútumok, amelyekről a vallástörténet szól, valóban történelmi eredetű fontossággal bírnak – létre jönnek, változnak és újra megszűnhetnek –, és tényleg függnék tisztelőik életformájától. De éppen azért történelmi, kulturális és szociológiai eredetűek, mert az emberek maguk ilyenek, és mert a „*personae*” és „*impersonae*” tükrözi azokat a transzcendens valósággal összefüggő tapasztalatokat, amelyekben a történelmileg, kulturálisan és szociológiailag meghatározott embereknek része volt.

A vallási beszéd értelmezése szempontjából még alapvetőbb Hick pragmatikai jelentéselmélete. Minden fogalom jelentéseket artikulál. A megismerés tárgya akkor van felfogva, ha a jelentése helyesen van megfogva. A jelentésnek viszont van egy relacionális (kapcsolati) és egy praktikus (gyakorlati) dimenziója. Ez azt jelenti, hogy egy dolog jelentése mindig az őt megragadó személy számára szóló jelentés. És a dolog specifikus jelentése ezen személy számára abban áll, hogy magatartásdiszpozíciói vele szemben helyesek. Például a „szappan” jelentése csak abban a mértékben fogható meg helyesen, amennyiben felismerhetővé válik, hogy milyen alapvető magatartásmódok lehetségesek ezzel az objektummal, dologgal szemben. Ennek megfelelően egy dolgot akkor nem ismerünk meg helyesen, ha a vélt jelentéshez nem adekvát magatartásdiszpozíciók kapcsolódnak. Egy gömb alakú

szappant almának tartani és beleharapni tehát azért téves, mert az „alma” jelentéséhez olyan magatartásdiszpozíciók kötődnek, amelyek egy darab szappannal szemben nem számítanak adekvátnak.

Ennek a jelentéselméletnek az alapján Hick bizonyos fokig igazsággal képes felruházni a transzcendens valóságra vonatkozó tartalmi kijelentéseket, noha alapvetően lehetetlen Isten valóságát a maga önmagában-való-létében szó szerint valóságos módon leírni. Az Istenre vonatkozó vallási beszéd tehát, ha nem is lehet szó szerint igaz, mégis bizonyos igazság ki jár neki, ha az emberben előhívja a transzcendens valósággal szembeni helyes magatartásdiszpozíciókat. Hick ezt „mitológiai igazságnak” nevezi – bár meg kell hagyni, hogy ez a terminológia igencsak félreérthető, hiszen gyakran a vallási beszédnek éppen azt az értelmezését nevezik „mitológiaiának”, amely eltekint Isten transzcendenciájától. Ezzel szemben Hick koncepciója sokkal inkább Tillich szimbólumértelmezésére hasonlít, amint ezt maga Hick is elismeri.

#### 5.4. Összegzés

Az Istenről szóló beszéd kognitivitásának a problémája szorosan összefügg az arányosság kérdésével. A kognitivisták értelmezési modelleket azért kell előnyben részesíteni a non-kognitivisták elméletekkel szemben, mert ez utóbbi nem tudja saját álláspontját megkülönböztetni az ateizmustól. Ezen még a „negatív teológia” hagyományára való hivatkozás sem képes változtatni. A kognitivisták próbálkozások mindenesetre azzal a problémával szembesülnek, hogy miként lehet saját kereteik között Istenről méltányos, megfelelő, hozzá méltó módon beszélni, vagyis úgy, hogy az ő transzcendens jellegét megőrizték. Az analógia hagyományos modellje ezzel kapcsolatban inkább a probléma megvilágítására alkalmas, nem pedig annak megoldására. Éppen ezért kortárs kezdeményezések egy másik utat javasolnak azáltal, hogy – az analógia-tan alapszándékát megőrizve – a vallásos beszédet nem közvetlenül Istenre vonatkoztatják, hanem az emberi istentapasztalatra. Az emberi istentapasztalat specifikus formái jelentik tehát az Istenről szóló beszéd egyetlen adekvát vonatkozási pontját. Ezáltal legalább annyiban figyelembe veszik az empirista valláskritika alapszándékait, hogy elismerik azt a szoros összefüggést, amely fennáll a vallási beszéd valósághoz fűződő és tapasztalati vonatkozása között.

Ha valaki elismeri, hogy Isten létezésének az állításakor kognitív szempontból értelmes ténymegállapításról van szó, felmerül az a kérdés, hogy egyáltalán ésszerű e hinni ennek az állításnak. Mielőtt ezt a kérdést az Isten létezése mellett és ellen szóló érvek vizsgálatával megválaszolnánk, tisztázni kell a „hit” és az „ész” fogalmának kapcsolatát.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Az 5. fejezet összeállításában irányadóul szolgált: Loichinger: *Ist der Glaube vernünftig?*, 45–70; Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 53–69.

## 6. Ésszerű-e a hit? Avagy a hit és a racionalitás fogalmának viszonyáról

### 6.1. A racionalitás fogalma a nyelvhasználatban

A hit racionalitása, vagyis az, hogy ésszerű-e a hit, alapkérdés a fundamentális teológiában. A hit és a racionalitás összefüggésének magyarázata érdekében különbséget kell tenni a racionalitás három alkalmazási formája között:

1. Pszichológiai értelemben a „racionalitás” vagy „ésszerűség” egy bizonyos pszichikai profilt jelöl, egy intellektuális vagy megfontolt habitust (tartást). Ebben az értelemben a racionalitás elkülöníthető az emberi psziché más vonásaitól, mint pld. az emóciótól (érzelmeiktől), az ösztönösségtől, fantáziától, szenzibilitástól, vagy az intuíciótól. A „valaki nagyon racionális” mondat ebben az értelemben az intellektuális képességek olyan egyoldalú kifejlődését jelenti, amely okkal tekinthető problematikusnak.
2. Gyakorlati értelemben a „racionalitás” effektív és ráfordítás-takarékos magatartás-stratégiákra vonatkozik, illetve az ezekkel kapcsolatos döntésekre. Ha el akarunk egy célt érni, akkor ebben az értelemben „racionális” azt tenni, illetve amellet dönteni, ami a legmagasabb sikerkilátással és a legkisebb ráfordítással a kívánt célhoz vezet („célracionalitás”).
3. Elméleti értelemben a „racionalitás” a meggyőződéseinkkel való bánásmódra vonatkozik, vagyis arra a módra, ahogyan egy bizonyos meggyőződésre eljutunk; arra, ahogy és hogy egyáltalán megindokoljuk meggyőződéseinket; arra, hogy mikor és miért tartjuk meg, adjuk fel, vagy változtatjuk meg azokat. Másodlagos jelentése szerint a racionalitás részben a meggyőzések tartalmára is vonatkozik. Félrevezető lehet viszont, ha valaki „racionális meggyőződésről” beszél. Szigorúan véve ugyanis nem a meggyőződés tartalma „racionális”, hanem a meggyőződés képviselése és felvállalása lehet racionális.

Az elméleti racionalitás esetében tehát végül is egy magatartásról van szó, egy szellemi magatartásról. Ilyen értelemben a racionalitásnak ezt a for-



máját úgy is lehetne tekinteni mint a gyakorlati értelemben vett racionalitás különleges formáját. Így tehát az a meggyőződésekkel való bánásmód számíthatna racionálisnak, amely valakit a legjobban egy bizonyos célra vezet. Ez a cél lehet vajon tetszés szerinti? Elméleti értelemben például racionálisnak tekinthető-e, ha valaki csak olyan meggyőződésekkel táplál magában, amelyek őt a legjobb hangulatba helyezik (pld. „Ez boldoggá tesz – ezért el is hiszem”)? Az ábrándozás ilyen irányú legitimációjával szemben felmerül tehát az elméleti értelemben vett racionalitás kapcsán egy normatív cél kijelölésének a gondolata: az igazság melletti elköteleződés. Ennek megfelelően tehát az a meggyőződésekkel való bánásmód lenne racionális, amely legjobban megfelel a kitűzött célnak, az igazság megtalálásának, illetve a tévedés elkerülésének. Ennek a normatív célnak a fényében az elméleti értelemben vett racionalitást – Armin Kreiner (sz. 1954) szerint – „intellektuális meggyőződéseink etikájának” nevezhetjük.

A racionalitás fogalmának nyelvi alkalmazása nem mindig egyértelmű, mégis elkülöníthető az előbbi három forma. Például, ha egy édesapa együgyűen játszik a gyermekével, az együgyűség nem számít intellektuális habitusnak. Az apa nem folytat „ésszerű”, megfontolt beszélgetést a gyermekével, és ezért nincs szó „racionális” magatartásról az (1) forma értelmében. Mégis racionálisnak számít a (2) forma értelmében, ha az apa időnként együgyűen játszik a gyermekével, hiszen ez azt a célt szolgálja, hogy a közös együgyű játék elmélyítse az apa-gyermek kapcsolatot. Arra a meggyőződésre pedig, hogy az együgyű játék az apa-gyermek kapcsolatot szolgálja, egészen racionális módon is – a (3) forma értelmében – eljuthat valaki.

A hit racionalitásának kérdése szempontjából nem lényegtelen tehát tudatosítani ezeket a nyelvhasználatbeli különbségeket. Némely zavarodottság ugyanis ezen a területen éppen arra vezethető vissza, hogy a fogalom nem volt elég pontosan használva. A továbbiakban a hit fogalmát fogjuk közelebbről meghatározni.

## 6.2. A hit fogalmának alapvonásai

Az eddigiek fényében és a további rendszerező szándék értelmében két alapvető dimenziót kell megkülönböztetnünk a hit fogalmával kapcsolatban:

- az intellektuális, illetve kognitív dimenziót, vagyis a hitet a tartalmi meggyőződések szempontja szerint, és
- az egzisztenciális, illetve non-kognitív dimenziót, vagyis a hitet az egzisztenciális állapotok és irányultságok fényében.

Megállapíthatjuk továbbá, hogy a hit fogalmának számos jelentésváltozata van, melyek között négy fő jelentésformát lehet megkülönböztetni. Ezek mind a szekuláris, mind pedig a kifejezetten vallásos, illetve keresztény szóhasználatban központi szerepet játszanak. Az első két forma a hit non-kognitív, az utolsó két forma pedig annak kognitív dimenziójához tartozik:

1. A hit mint bizalom
2. A hit mint egzisztenciális szempontból jelentős irányultság
3. A hit mint állítások igaznak tartása
4. A hit mint az igaznak tartott állítások tartalma

1. A hit mint bizalom: Ha a hétköznapi szóhasználatban elhangzik a „hiszek neked”, akkor ebben kifejezésre jut a bizalom mint beállítottság egy másik személlyel szemben. Ez a szempont főleg a bibliai hitértelmezésben foglal el kiemelkedő helyet. Ábrahám azért a „hit atyja”, mert bízott az isteni ígéletben (Róm 4; Gal 3). Az ószövetségi hit (heemin) fogalmát az amn-ből vezetik le, melynek jelentése: szilárd, biztos, megbízható. A heemin tehát az isteni ígélet megbízhatóságába vetett bizalom.

2. Hit mint egzisztenciális szempontból jelentős irányultság: Ha valakiről azt mondjuk, hogy ő hisz egy bizonyos személyben (pld. Politikai vezetőben, vagy vallási reményhordozóban), vagy egy bizonyos ideálban, vagy egy dologban (pld. az igazságosságban, a haladásban, az emberiségben), akkor ezen nem egy interszónális bizalom-tettet értünk, hanem egy adott ember egzisztenciális irányultsága szempontjából nagy jelentőségű eszménykép- vagy értékorientációt. Ebben a jelentésében a hitnek átfogó, értelemteremtő funkciója van.

3. Hit mint állítások igaznak tartása: A hétköznapi beszédben ez a jelentésforma is széles körben elterjedt. Amikor azt mondjuk pld.: „Azt hiszem, hogy holnap szép idő lesz”; „hiszem, hogy az ok nélküli öldöklés gonoszságnak számít”; „azt hiszem, hogy a világ az ősrobbanás révén keletkezett”; „hiszem, hogy van élet a halál után”; „hiszem, hogy van Isten”; „nem hiszem, hogy van Isten”; „azt hiszem, hogy nincs Isten”. Ezekben az esetekben mindig egy állítás igaznak tartásáról van szó. Az állítás tartalma nagyon változó lehet. Lehet profán, sőt jelentéktelen természetű, de ugyanakkor bírhat legnagyobb etikai, világnézeti és vallásos jelentőséggel is. Az igaznak tartás foka változó ennél a jelentésformánál: A hit lehet ebben az értelemben igencsak bizonytalan vélemény, vagy legerősebb bizonyossággal ápoltsággyőződés.

4. Hit mint az igaznak tartott állítások tartalma: Ez a jelentésforma végül is arra vonatkozik, amit a 3. értelemben hiszünk, vagyis az igaznak tartott kijelentések tartalmára.

A hitnek ez a négy jelentése a keresztény teológiai hagyományban jól ismert. Szent Ágoston (354–430) óta ugyanis egyrészt a keresztény hit három formáját különböztetjük meg:

- Credere Deum: „hinni Istent” – a hit központi tartalma (4),
- Credere Deo: „hinni Istennek” – a hit mint bizalom (1),
- Credere in Deum: „hinni Istenben” – a hit mint egzisztenciálisan jelentős irányultság (2).

Másrészt a hitnek mind a négy jelentésszintje megragadhatóvá válik, ha a credere szempontjából még bevezetjük a következő hagyományos megkülönböztetést:

- A hit aktusa (fides qua creditur = „hit abban az értelemben, hogy hiszünk” (3),
- A hit tartalma (fides quae creditur = „hit abban az értelemben, amit hiszünk” (4).

A keresztény hit megértése szempontjából a hitnek mind a négy jelentése összességében alapvető. Ez azt jelenti, hogy a keresztény hitet nem lehet a négy jelentés csupán egyikére leszűkíteni, hanem az átfogja mind a négyet. Ennek az összefüggésnek az okát a jelentésszintek kölcsönös logikai függésében kell keresni: Ha ugyanis (1) bízunk Isten ígéreteiben, akkor ez többet jelent, mint amikor egy emberben bízunk meg. Istenben bízni, magába foglalja azt, hogy (2) hiszünk benne, építünk rá, s életünket ennek megfelelően alakítjuk. Aki azonban ebben az értelemben bízik Istenben és hisz benne, az azt is (3) hiszi, hogy Isten létezik, vagyis, igaznak tartja az „Isten létezik” állítás (4) tartalmát.

A hit négy jelentésének kölcsönös logikai összefüggése ellenére mindig voltak a kereszténység történelme során hangsúlyeltolódások a jelentésszintek között. Míg a hit megértése terén eredetileg a bizalom és az egzisztenciális orientáció non-kognitív dimenziója állt előtérben, addig később fokozatosan bekövetkezett a hit intellektualizálódása, vagyis egyre inkább a kognitív dimenzió, az igaznak tartás és a hittartalmak kerültek előtérbe.

Mindkét dimenziónak különböző a súlypontja: logikai szempontból kétségtelen, hogy a kognitív dimenziót elsőbbség (prioritás) illeti. Az Istenbe vetett bizalom és a rá való építés az életben logikailag feltételezi annak a kijelentésnek az igaz voltát, hogy Isten létezik. Megváltástani (szoteriológiai)

szempontból ugyanakkor a non-kognitív dimenzióknak van prioritása. Intellektuális, értelmi szinten igaznak tartani azt, hogy Isten létezik, anélkül, hogy ennek megfelelően élnénk – ez egyedül még nem teszi teljessé azt az Istenhez fűződő kapcsolatot, amelyben az ember megtalálja saját üdvét. Aquinói Szent Tamás (1225–1274) arról beszél, a rá jellemző intellektualizált hit ellenére, hogy az üdvözítő hit esetében a *fides caritate formata*-ról, vagyis „a szeretet által lényegileg meghatározott hitről” van szó.

Az a felismerés, hogy megváltástani szempontból a hit non-kognitív dimenziójának prioritása van, felvetette a kérdést, hogy az üdvözítő hitnek tartalmaznia kell-e a kognitív dimenzió néhány elengedhetetlen minimális elemét? Vagyis, megfelelhet-e valaki az Istenre irányult élet ismertetőjegyeinek anélkül, hogy egyúttal intellektuális síkon explicit módon megvallaná azokat a hittartalmakat, amelyeket ez az életforma logikailag feltételez? Ebben az összefüggésben tehát a burkolt hit (*fides implicita*) lehetőségének és alakjának kérdéséről van szó. A teológiában a *fides implicita* kérdése heves vita tárgya volt, és az ma is, mivel érinti a vallások teológiájának egész problémakörét.

A hit kognitív dimenziójával kapcsolatban felmerül a hit és a tudás viszonyának a kérdése. A keresztény hit mint kijelentések igaznak tartása, a tudás egyik formájának tekinthető? Vagy másként közelítve meg a kérdést: Milyen bizonyosság illeti meg a hittartalmakat? Objektív bizonyossággal igaznak kell, lehet tartani őket? Vagy a hitaktus inkább azt foglalja magába, hogy – amennyiben az egy bizalomteljes magatartás kiindulópontja is egyben – az objektív bizonyosság a hittel kapcsolatban egyszerűen lehetetlen? Nem lehetetlenítené-e el ugyanis az objektív bizonyosság éppen a bizalmat? Másrészt viszont nemde létezik számos olyan hittanúság, amely – legalábbis szubjektív értelemben – a hit abszolút bizonyosságát tárja elénk? Ezek a kérdések a hit és az ész viszonyának közelebbi meghatározásával függnek össze, melyre később majd sor fog kerülni.

Foglaljuk tehát össze, hogy a keresztény hitet mennyiben érinti a racionalitás kérdése:

a) Ha a racionalitást pszichológiai értelemben mint intellektuális habítust, tartást vesszük, akkor meg kell állapítanunk, hogy a hit semmi esetre sem csak egy racionális ügy, hanem az élet teljes körű orientációját érinti, vagyis annak mind kognitív, mind non-kognitív dimenzióját. A keresztény hittel összefüggő pszichológiai profil pedig lényegesen szélesebb és élőbb, mint egy tisztán csak intellektuális foglalkozás.

b) A célracionalitás gyakorlati jelentése kapcsán lehet-e állítani, hogy a hit racionális? Amennyiben a hit teljes körű egzisztenciális orientációt jelent, a helyes magatartás kérdése fontos szerepet játszik. A hit azonban nem engedi más céloknak alárendelni magát. A hitnek megvannak a maga céljai és rendeltetései. Ilyen értelemben a hitnek megvan a maga racionalitása is. Hiszen az, ami a hit keretein belül és célkitűzéseinek fényében értelemmel telinek vagy racionálisnak tűnik, más célmeghatározásokhoz mérve egészében véve esztelennek tűnhet. (Vesd össze például a gazdag ifjú történetét, Mk 10,17skk: „Mit tegyek, hogy elnyerjem az örök életet?” – „Add el, amid van, s add a szegényeknek”).

c) Végül marad az a kérdés, hogy a hit racionálisnak mondható-e a racionalitás elméleti értelmezése szerint, melyet úgy jellemeztünk korábban mint a meggyőződésekkel való bánásmódnak azt a változatát, mely elkötelezi magát az igazság keresése mellett? Ez a kérdés ténylegesen érinti a hitet, mégpedig primer módon annak kognitív dimenzióját. Mivel azonban logikai szempontból a kognitív dimenzió alapvető a non-kognitív dimenzió számára, a hit racionalitásának kérdése közvetett módon érinti a non-kognitív dimenziót is:

Arról van tehát szó, hogy mikor és milyen körülmények között racionális, illetve lehet racionálisnak tekinteni a keresztény hitben gyakorolt bánásmódot a hitmeggyőződésekkel?

Ez a kérdés két szinten tevődik fel: Elsődlegesen a megélt hit szintjén, mégpedig az ezzel kapcsolatos hitmeggyőződésekre vonatkozólag. Ésszerű-e ezt, vagy azt a hittartalmat igaznak tartani és annak megfelelően élni? Másodlagosan a hitközösségek által folytatott hitről szóló reflexió szintjén, vagyis a teológiára vonatkozólag tevődik fel ez a kérdés: Megfelel-e a hitről szóló teológiai reflexió a racionális, vagy akár tudományos kritériumok követelményeinek?

A gyakorlati értelemben vett racionalitással ellentétben, a hitmeggyőződésekkel való bánásmód racionalitásának a kérdése nem vonatkozik egy sajátos, a keresztény hit szempontjából specifikus, illetve hithez tartozó racionalitásra. Ebben a vonatkozásban a hit ugyanazoknak a normáknak, szabályoknak van alávetve, mint amelyeket amúgy is alkalmazunk, amikor arról van szó, hogy vajon racionális módon bánunk-e saját meggyőződéseinkkel, vagy hogy a mi bánásmódunk megfelel-e az igazság melletti elköteleződésnek. Éppen ezért a hit racionalitásának a kérdése, annak különböző teológiai modelljei azoktól az általános filozófiai és

tudományelméleti fejtegetésektől függenek, amelyek a racionalitás fogalmára, és annak követelményeire vonatkoznak. Ezen a téren pedig lényeges változások történtek, amelyeket röviden a következőkben mutatunk be.

### 6.3. Változások a racionalitás fogalmában

A racionalitás- és tudományelmélet egy bonyolult kutatási terület, amelyen sok részletet érintő releváns különbségtétel van. Erősen leegyszerűsítve a helyzetet, egy általános áttekintés érdekében a racionalitás fogalmának változásait illetően megkülönböztetjük a racionalitás klasszikus-újkori modelljét és a kortárs átalakulásokat a racionalitás értelmezésében. Mindkettőt három megkülönböztető jegy segítségével lehet jellemezni:

Klasszikus modell: 1) Szubsztancialista értelemfelfogás; 2) a kétségbevonhatatlan biztos tudás ideálja; 3) az értelem feltételnélkülisége.

Kortárs átalakulások: 1) Diszpozicionális értelemfelfogás; 2) az igazságigények mint hipotézisek; 3) az értelem feltétellessége.

#### 6.3.1. Klasszikus Modell

1) Szubsztancialista értelemfelfogás: Amióta az ókori görög filozófusok az „értelmet” (logos) tudatosan tematizálták, szokás volt azt úgy tekinteni mint az emberi lélek lényegi alkotórészét. Ennek következtében az embert úgy határozták meg mint „animal rationale”, vagyis „értelemmel felruházott élőlény”. Az értelmet mint különleges lélekrészt, megkülönböztették az alacsonyabb lélekrészekről: a szenzitivitás, az emocionalitás és az ösztönösség részeitől. Ez a szubsztanciaként elgondolt értelem a megismerés azon tárgyai fölött rendelkezik, melyek csak számára elérhetőek. Helyes használat mellett az értelem ezen a területen igaz és abszolút biztos belátások elérésére képes. Ezzel pedig már meg is neveztük a klasszikus értelem-modell talán legfontosabb ismertetőjegyét, amely fennmaradt a görög ókortól egészen az újkorig, az emberi lélek értelmezésében történt változások ellenére:

2) A kétségbevonhatatlan, biztos tudás ideálja. Már Arisztotelész (Kr. e. 384-322) a racionális megismerés ideáljaként határozza meg a kétségbevonhatatlan, biztos tudást. Ez az ismeret, tudás, akkor adott, ha megismerjük valaminek az okát/alapját, ugyanakkor azt, „hogyan lehetetlen, hogy más helyzet álljon fenn” (Analitika I, 2; 71b). Ennek következtében egy állításnak a jóváhagyása, csak akkor számított „ésszerűnek”, ha a kijelentés igazsága be

volt bizonyítva. A biztos bizonyíthatóság volt a döntő kritérium a racionális beleegyezés kérdésében. Descartes (1596-1650) szerint ésszerű a nem egészen biztos és kétségtelen állítás kapcsán ugyanolyan körültekintően visszatartani az egyetértést, mint a nyilvánvalóan téves állítás esetében (vö. Meditációk I). Még a 19. században is W. K. Clifford (1845-1879) a következőképpen fogalmazta meg a racionalitás és a bizonyíthatóság azonosságát: „Mindig, mindenhol és mindenki számára téves, valamit elégtelen bizonyítékok alapján elhinni.”

3) Az értelem feltétel nélküliisége: Az első két ismertetőjegyből következett a klasszikus modell harmadik jellegzetessége. Mint szubsztancia az emberi lélekben az „értelem” a filozófiában hosszú ideig „tabula rasa”-nak, vagyis „üres táblának” számított, ami lehetővé tette, hogy a valóságot úgy ismerje meg, ahogy az önmagában véve van. A biztos tudás ideálja követelte meg, hogy a megismerés egyetlen olyan feltételezésen sem nyugodhat, amely a maga részéről ne lenne bebizonyítva. A nullponttól kezdve tehát a tudásnak egy biztos alapot kellett találni, az igaz meggyőződéseknek egy meggyőzően bizonyítható végső megalapozást.

Félreismerhetetlen a tény, hogy a klasszikus értelemfogalom rendkívül problematikus. Azok a gondolkodók is tudták mindezt, akik alkalmazták ezt az értelemfogalmat. Mégis, ők azt hitték, hogy képesek megoldani a problémákat, anélkül, hogy a modellt alapvetően felülvizsgálnák, megváltoztatnák. Időközben azonban sok filozófus számára kikerülhetetlennek tűnik egy felülvizsgálat.

### **6.3.2. Kortárs változások a racionalitás értelmezésében**

1) Diszpozicionális értelemfelfogás: Annak ellenére, hogy a klasszikus modell az embert értelmes létezőként határozta meg („animal rationale”), ennek keretein belül természetesen világos volt az is, hogy az ember nem szükségszerűen és nem mindig értelmes. Az akaratra hárul a felelősség, hogy az embert az értelme, vagy az „alacsonyabb” lélekrészek vezetik. Ez a megfigyelés azonban előmozdított egy számottevő változást a racionalitás-értelmezésben, amely a modernitás korától egyre meghatározóbbá vált: az „értelem” ezek szerint nem az emberben meglévő szubsztancia, tehát nem egy kvázi specifikusan szellemi megismerő szerv. Az értelem sokkal inkább egy bizonyos magatartás, amit meggyőződéseinkkel szemben tanúsítunk. Az ember nem birtokolja az értelmet, hanem sokkal inkább birtokolja a lehetőséget egy értelmes/ésszerű magatartásra, szellemi síkon is. Az ember

szabad ezzel a lehetőséggel szemben, vagyis dönthet bizonyos fokig a racionális magatartás mellett, vagy az ellen. Az értelemnek szóló felhívás éppen ezért felhívás egy bizonyos, tudniillik racionális magatartásmódra. A kritériumok, amelyek alapján egy szellemi magatartást racionálisnak határozhatunk meg, a racionális ideál újraértelmezésével függnek össze.

2) Az igazságigények mint hipotézisek: A klasszikus értelemfelfogás leggyengébb pontja a kétségbevonhatatlan biztos tudás ideálja. Ennek megfelelően már a szkeptikusok filozófiai iskolája rátapintott erre a gyenge pontra. Az ókori szkepticizmustól kezdve egészen a jelenkorig két ellenvetés játszott ebben a vonatkozásban központi szerepet:

2a) Ez az ideál túl magasra helyezi a racionalitás mércéjét. Mind a hétköznapokban, mind a tudományban számos állítást igaznak fogadunk el, anélkül, hogy az erre vonatkozó bizonyítékokat megvizsgáltuk volna, vagy magát a bizonyítást mi magunk levezettük volna. Ebben az értelemben mindannyian irracionálisak lennénk. Ez a norma tehát aligha alkalmazható mércét szolgáltat a racionális és az irracionális magatartás megkülönböztetésére. Például: Ennek a kurzusnak az előkészítéskor egy gondolkodó életével kapcsolatban szükségünk van adatokra. Ennek érdekében egy tudományos szempontból elismert alpművet használunk fel. Az ott talált adatokat igaznak tartjuk, és ezért átvesszük ezeket. A klasszikus ideál értelmében ez a magatartás nem racionális. Sokkal inkább – mivel a dolog nem egészen biztos – Descartes értelmében körültekintően kellene bánnunk az információk elfogadásával. Magatartásunk ebben a példában a mérce szerint ugyanolyan irracionális lenne, mintha az érintett gondolkodó életével kapcsolatos adatokat kockadobással állítanánk össze.

2b) Az előbbi, inkább pragmatikus érvnél még meggyőzőbb a következő ellenvetés: A kétségbevonhatatlan biztos tudás ideálja teljesíthetetlenül magas. Vagyis egy olyan tudást, amely kétségbevonhatatlan bizonyossággal igaz, egyetlen bizonyítási eljárás sem képes megteremteni. Ezt az ellenvetést Karl Popper (1902-1994) a következőképpen fogalmazta meg: „Ha a tudás, azaz a tudomány bizonyítható kell hogy legyen, akkor ez (...) egy végtelen visszakövetkeztetéshez [regressus ad infinitum = logikai összefüggés, amely egy végtelenbe vezető gondolati sort jelent] vezet, hiszen minden bizonyítás premiszákból és konklúziókból áll, nyitó és záró tételekből. Ha a nyitó



tételek nincsenek bizonyítva, akkor a záró tételleket sem lehet bizonyítani.”<sup>1</sup>

A klasszikus modell ezt a problémát az ún. evidencia-kritérium (nyilvánvalóság) bevezetésével próbálta megoldani. Be kellett tehát ismerni, hogy az igazolásra vonatkozó gondolati sorban kell hogy legyen egy megállás, vagyis hogy léteznek olyan kijelentések, amelyek a maguk részéről már nem igazolhatók. Ezek evidens mondatok, amelyeknek az igaz volta közvetlenül belátható, mégpedig úgy, hogy az nem szorul további igazolásra. Az evidencia-élmény azonban csalóka lehet. Éppen ezért felmerül vele szemben a következő ellenvetés: Annak a kijelentésnek, hogy az evidencia biztos ismeretet garantál, vagy cirkuláris jellege van (lásd: Ha evidencia, akkor biztos ismeret. Mikor van szó csalhatatlan evidenciáról? Ha adott a biztos ismeret), vagy egyszerűen egy igazolatlan dogmatikai döntésről van szó.

Hans Albert (sz. 1921) német filozófus és szociológus, a Karl Popper által elindított „kritikus racionalizmus” követője a megalapozó gondolkodás „münchenhausen-trilemmájáról” beszél. Ennek értelmében minden olyan próbálkozás, amely bizonyítékok által abszolút biztos ismeretre törekszik, három alternatíva elé van állítva:

1. A megalapozások végtelen sora alakul ki (regressus ad infinitum), vagyis minden egyes megalapozás érvényessége érdekében újabb és újabb indoklásokra van szükség. Például: Honnan van az ember? Ádámtól és Évától származik! Ki alkotta Ádámot és Évát? Isten alkotta őket! Ki teremtette Istent? Stb.)
2. Logikai körforgás alakul ki a megalapozás folyamatában, vagyis bizonyos kijelentések megalapozása közben visszanyúlunk ugyanarra a kijelentésre, illetve annak bizonyos implikációira. Ebben az esetben pedig téves logikai következtetés áll fenn. Például: A tyúkok miért tojnak tojást? Azért mert tyúkok! És miért tyúkok a tyúkok? Azért mert tojást tojnak!
3. A megalapozási folyamat egy adott ponton dogmatikus módon megszakad, vagyis bizonyos indoklások esetében – indoklás nélkül – visszautasítunk minden további indoklást. Például amikor egy „Miért?” kérdésre következő a válasz: „Mert Isten az ő kifürkészhetetlen szándéka szerint így döntött.” A következő példa szintén a megalapozó gondolkodás dogmatikus megszakítását hivatott szem-

---

<sup>1</sup> Karl Popper: *Logik der Forschung*, Tübingen 1989, 450. (Idézve Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 79 alapján, Vik János fordításában.)

léltetni: „Tegyük fel, ön azt állítja, hogy akik összeházasodnak, azoknak soha nem szabad elválni. Arra a felháborodott kérdésre, hogy miért lenne ez így, ön azt válaszolja, hogy Jézus ezt így akarta, és nekünk őt kell követnünk. Miért? Mert ő Isten egyszülött Fia volt és ma is az, és minden ember Isten rendelkezéseit kell hogy kövesse. Ezen a ponton azért, hogy minden további ellenkérdést elfojtson, hozzáfűzi: Aki ezt hiszi, az boldog lesz és üdvözülni fog, aki pedig nem hiszi, az a pokolba jut, és ezzel vége az eszmecserének.”<sup>2</sup>

A három alternatíva közül egyik sem alkalmas arra, hogy kétségbevonhatatlan biztos tudásra vezessen. Mivel pedig más lehetőség nem áll rendelkezésünkre, fel kell adni a biztonságos ismeretre vonatkozó igényünket.

Az ókori szkepticizmussal ellentétben, a bizonyíték-irányultságú értelemfelfogás modern kritikussai mindenesetre nem kívánnak teljesen tartózkodni az véleményalkotástól. Ugyanakkor, a racionalitás központi gondolatát, vagyis az igazság keresése melletti elköteleződést sem kívánják feladni. Sokkal inkább azt a felfogást hangsúlyozzák, hogy az igazság birtoklása és az igazsággal kapcsolatos bizonyosság (vagyis az objektív értelemben biztos tudás) nem azonosak egymással. Ha az igazság az állítás és a tények közötti azonosságot jelenti, akkor lehet valaki egy igaz meggyőződés birtokában anélkül, hogy azt biztosan tudná. Éppen ebben áll az emberi megismerés alapvető helyzete: Nincs olyan meggyőződés, melynek kapcsán elvileg ne tévedhetnénk. A racionalitás ideáljának számot kell vetnie ezzel az állandó eshetőséggel. Konkrétan ez azt jelenti, hogy a racionalitás feltételezi az ember elvileg elháríthatatlan tévedhetőségébe való belátást. Meggyőződéseink lehetnek igazak, azok igazságát azonban nem lehet végső bizonyossággal igazolni. Ebben az értelemben itt összességében véve hipotézisekről van szó.

Milyen mércéi vannak azonban a meggyőződésekkel való racionális bánásmódnak, ha mind az igazság keresése melletti elköteleződésben ki akarunk tartani, mind pedig a megvalósíthatóságot szem előtt tartjuk? Ebben a kérdésben is megoszlanak a vélemények. A tudományelméleten belül – ismét csak leegyszerűsítve a dolgot – két irányt találunk:

- 1) A kriticismus: Ez az irányzat, amelyhez mindenekelőtt Popper és iskolája, a kritikai racionalizmus tartoznak, a racionalitást a tévedések

---

<sup>2</sup> Dr. Michael Schmidt-Salomon: *Das „Münchhausentrilemma“ oder: Ist es möglich, sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpf zu ziehen? Vortrag auf dem Symposium zu Hans Alberts 80. Geburtstag* (erschienen in: Sonderheft „Hans Albert“ der Zeitschrift *Aufklärung und Kritik*. 2001), 2009.11.24.

felfedezésének kísérletére irányítja. Bizonyíték helyett a kritikus felülvizsgálat válik a racionalitás normájává. Ennek értelmében nem meggyőződéseink igazolásával kell próbálkozni, hanem azzal, hogy ezeket, amilyen jól és komolyan csak lehet, felülvizsgáljuk. Ha a kritikát kiállják, még mindig nem tudjuk ugyan, hogy igaz meggyőződésekről van-e szó, de kiindulhatunk abból, hogy lehetőség szerint igazak, és jól beválnak tekinthetőek. E megközelítés mögött egy a természettudományokból származó gondolat rejtőzik: ha megfogalmazunk egy általános érvényű törvényt (pld. „Minden szilárd test a fölmelegedésben hajlamos a cseppfolyóssá válásra”), akkor ezt pozitív módon soha nem lehet bebizonyítani, hiszen soha nem lehet valóban minden szilárd testet megvizsgálni (pld. a jövőbelieket sem lehet megvizsgálni). Nem tudjuk tehát, hogy ez a törvény valóban igaz-e. Értelmes, ésszerű dolog ezt a törvényt mégis fenntartani mint hipotézist egészen addig, amíg egyetlen egy esetet találunk, amelyben egy test a melegedés hatására megszilárdul. Ebben az esetben ugyanis a hipotézis meg lenne cáfolva. Popper azon a véleményen volt, hogy az alapgondolat, amely a racionalitást a kritikai felülvizsgálat elvéhez köti, semmi esetre sem csak a természettudományos meggyőződésekre érvényes.

2) A probabilizmus: Ehhez az irányzathoz többek között Bertrand Russell és Rudolf Carnap tartoznak, akik ugyancsak elutasítják a meggyőzően bizonyítható végső megalapozás lehetőségét, és ezzel együtt a kétségbevonhatatlan, biztos tudás lehetőségét is. Ugyanakkor ők a kritikának való ellenállás, és ezzel a lehetőség szerinti igazságon túl, a meggyőződések valószínűsége mellett érvelnek. A döntő eszköz ebben a törekvésben az indukciós következtetés. Azáltal, hogy egy hipotézis bizonyos tények bekövetkeztét jelzi előre, a hipotézis valószínűsége olyan mértékben növekszik az ő szemükben, ahogyan ezek a tények a valóságban bekövetkeznek. Pld. Ha a hipotézis így hangzik: A zsákban minden golyó piros, akkor ez a tézis előrejelzi, hogy minden golyó, amelyet kivesznek a zsákból piros színű lesz. Minden egyes piros golyóval, amelyet kiveszünk a zsákból, növekszik a hipotézis valószínűsége, és ezzel annak a valószínűsége is, hogy a következő kiemelt golyó is piros színű lesz.

Kétségkívül a hétköznapiakban gyakran alkalmazunk indukciós következtetéseket, és irányadónak tartjuk az ezzel kapcsolatos valószínűségeket, illetve valószínűtlenségeket. A kritikus ellenvetés inkább arra vonat-

kozik, hogy vajon az indukciós következtetések valóban objektív valószínűségeket hoznak létre, vagy csupán egy szubjektív, a mindenkori feltételektől függő valószínűség-benyomást, vagyis egy kvázi látszatvalószínűséget.

Amennyiben tehát feladjuk a racionalitás és bizonyíthatóság azonosítását, a meggyőződéseinkkel való bánásmód racionalitására vonatkozólag a következő kritériumok maradnak:

1) Kriticista hangsúllyal: a meggyőzések kritikus felülvizsgálatára való készség a következők alapján:

1a) Belső ellentmondásoktól való mentesség, illetve logikai konzisztencia. Amennyiben egy meggyőződés önmagában ellentmondásos, erős a gyanúja annak, hogy téves meggyőződéssel állunk szemben.

1b) Külső ellentmondásoktól való mentesség, illetve logikai összeegyeztethetőség más, jól bevált meggyőzésekkel. Itt több meggyőződés egymás közötti logikai konzisztenciájáról van szó.

2) Probabilista hangsúllyal: a legnagyobb valószínűség keresése a következők alapján:

2a) Plauzibilitás (hihetőség, elfogadhatóság). Itt meggyőzésekünk mindenkori magyarázó erejéről van szó. Mennyire jól vagy rosszul igazolódnak be? Alkalmaznak-e ezek a meggyőzések felesleges magyarázatokat? (Lásd Ockham Vilmos, kb. 1285–1348, „Ockham borotvája” nevű filozófiai elvét: A tétel kimondja, hogy egy jelenség magyarázatának minél kevesebb feltételezést kell magában foglalnia, kizárva azokat, melyek nem változtatnak a magyarázó elmélet valószínűsíthető végkimenetelén. Minden, a dolog magyarázatához nem szükséges ok fölösleges és ennél fogva elvetendő. A tétel lényege az, hogy ha van két elmélet, amely ugyanazt a tényt magyarázza, akkor azt kell választani, mely a kevesebb feltételezést tartalmazza, vagyis a legkevesebb hipotézisre épít.)

2b) Koherencia (összetartozás). Itt többről van szó, mint pusztán külső ellentmondásoktól való mentességről. Sokkal inkább pozitív összefüggések felfedezéséről van szó, olyan formában, hogy több induktív egyedi érv összjátéka a kumulatív érvelés értelmében a valószínűséget növeli.

3) Az értelem feltételelessége: A szubsztancialista értelemfelfogás karöltve a kétségbevonhatatlan, biztos tudás ideáljával elvezetett ahhoz az elképzeléshez, hogy a racionalitás feltételmentes kell hogy legyen. A diszpozicionális értelemfelfogás a meggyőzésekünk hipotetikus jellegé-

be való belátással együtt, elvezet az értelem, illetve a racionalitás alapvető feltételelességének elképzeléséhez. Meggyőződéseinket nem képezzük feltételektől mentesen, és ez nem is szükséges a velük való racionális bánásmód szempontjából. Először mindig be nem bizonyított feltételezésekből, és ezzel végül is hitfeltevésekből indulunk ki. Racionálisan nem feltételnélküliség a követelmény, hanem az, hogy alapvetően egyetlen feltételezést se vonjunk ki a kritikus felülvizsgálat alól. Tévedni nem irracionális dolog. Irracionális a tévedések leplezése és a kijavítás előli elzárkózás. A meggyőződésekkel való racionális bánásmód nem nyújt biztos védelmet a tévedésekkel szemben. A racionális módon képzett meggyőződések nem szükségszerűen igaz meggyőződések is egyben. Az igazság melletti elköteleződés megsértése nélkül világos különbséget kell tehát tenni az igazság és a racionalitás között. Hogy mi számít racionális módon képzett meggyőződésnek, részben függ tehát attól a konkrét kontextustól, amelyben az ember él és gondolkodik. Ezért racionális dolog képviselni egy meggyőződést az adott kontextus speciális feltételei mellett, mégha megváltozott feltételek mellett az a meggyőződés már tévesnek is bizonyul. Éppen erre az eshetőségre gondolva mind a kriticista, mind a probabilista értelemben vett racionalitás állandóan nyitott kell hogy maradjon.

#### **6.4. Modellek a hit racionalitásának meghatározására**

Annak függvényében alakulnak ki a hit racionalitása kérdésében a különféle (fundamentális) teológiai modellek, hogy milyen racionalitáskonceptiót feltételezünk.

##### **6.4.1. A klasszikus-újkori racionalitásfogalomra épülő modellek**

**Az újszolasztika által meghatározott apologetika:** A klasszikus-újkori racionalitásfogalom dilemma elé állította a teológiát: A hitet vagy világosan elkülönítették a tudástól, és akkor a hit egyértelműen irracionálisnak tűnt, hiszen a racionalitás összekapcsolódott a bizonyított tudással, vagy pedig megtartották a hit racionalitásának az igényét, ez ugyanakkor szükségszerűen a hit és a tudás többé-kevésbé nyilvánvaló azonosságához vezetett. Az ún. fideizmus az első lehetőséget, az ún. racionalizmus pedig a másodikat választotta. Az újszolasztika megpróbálta kikerülni ezt a dilemmát. Az I. Vatikáni Zsinat, melyet ugyancsak az újszolasztikus teológiai irányzat határozott meg, elhatárolódott mind a fideizmustól, mind a racionalizmus-

tól. A dilemma mégis kikerülhetetlen maradt a klasszikus racionalitás-koncepció miatt. A valóságban a racionális irányzat mellett történt döntés.

Albert Lang (1890-1973) német fundamentálteológus, egyik utolsó képviselője az újszolasztikus irányzatnak Németországban. A klasszikus racionalitásmodell értelmében a hit, Lang számára, „a megismerés erejével végrehajtott, az értelem által meghatározott aktus. Ezek az aktusok feltételezik azt, hogy a tartalmak objektív igazsága garantálva van.” (Fundamentaltheologie I, 17). Hogy mégis elkerülje a racionalizmust, illetve hogy a hit és a tudás között mégis különbséget tudjon tenni, Lang úgy határozza meg továbbá a hitet mint „az idegen tanúság bizalomteljes átvételét” (Fundamentaltheologie I, 17). A tanú pedig itt nem más, mint maga Isten, aki tökéletessége alapján nem téved és nem is csal. Istennek a kinyilatkoztatásban közvetített öntanúskodása biztosítja a hit „objektív igazságát”. Itt feltételezni kellett, hogy az értelem először is Isten létezését (beleértve az ő tökéletességét is), másodsor a kinyilatkoztatás tényét, harmadszor pedig a hittartalmak és a kinyilatkoztatott tartalmak azonosságát is képes objektív igazságként bebizonyítani. A racionalizmust tehát csak annyiban sikerült elkerülni, amennyiben az értelem nem képes a hittartalom igazságát magából a hittartalomból kikövetkeztetni. Az értelem mégis beláthatja azok igazságát, hiszen be tudja bizonyítani, hogy a hittartalmakat Isten nyilatkoztatta ki, és ezért igazak kell hogy legyenek. Így azonban a hit a valóságban már alig különbözik a tudástól, csupán csak a tudás egyik formája, amely nem a saját, hanem egy magasabb illetékességnek, Istennek köszönhető.

Súlyos ellenvetések merülnek fel ezzel a modellel kapcsolatban: Egyrészt ki van téve minden olyan ellenvetésnek, amely összefügg a klasszikus racionalitásértelmezéssel. Másrészt úgy tűnik, hogy a hit és a tudás tényleges azonosítása ellentmond a hit mint szabad bizalmi aktus természetének. Végül számos ellenvetés fogalmazódik meg a modell végrehajtásával kapcsolatban, különösen az istenérvek és a kinyilatkoztatás bizonyítékainak kényszerítő jellege kapcsán.

**Transzcendentális irányultságú végső megalapozás:** Olyan újabb teológiai próbálkozásokról van szó, amelyek a klasszikus racionalitásfogalomhoz közel állnak, és a reflexív, transzcendentális irányultságú érvek útján végső megalapozással próbálkoznak. Az újszolasztika extrinszik irányultságú bizonyítási eljárását igyekeznek ugyan elkerülni, mégis – ahogy ezt Hansjürgen Verweyen (sz. 1936), az irányzat egyik képviselője hangsúlyozza – egy nagyobb valószínűség, vagy akár csak a lehetséges igazság felmuta-

tásának nincs fundamentálteológiai jelentősége. Ezekkel szemben ugyanis „Jézus Krisztus ügyének” feltétlenül érvényes, kötelező jellegét kell felmutatni, mégpedig egy olyan „végérvényes evidenciának” az értelmében, hogy „itt valóban Isten eszkatológikus képviselőjével találkozunk”<sup>3</sup>. Mindez a végérvényes értelem melletti alapvető elköteleződés transzcendentális igazolásának útján történik, mégpedig az egyház tanúságtételében megmutatkozó történelmi Krisztusesemény közvetítése által.

Ez a megközelítés is ki van téve minden olyan alapvető ellenvetésnek, amely az evidenciára hivatkozó bizonyítási eljárásokat érinti. Erőssége ennek az irányzatnak abban áll, hogy kvázi a keresztény hit belső önértelmezéséből kiindulva, annak specifikus racionalitását inkább gyakorlati, illetve egzisztenciális értelemben próbálja szemünk elé tárni. Módszertani értelemben ez az eljárás közel áll az ún. transzcendentális pragmatika (= a gyakorlati problematika kezelésének kísérlete a gyakorlati diskurzusok elemzése révén), illetve a reflexív végső megalapozás kísérletéhez az etikában. A legfontosabb érv annak felmutatása, hogy aki bizonyos etikai, racionális vagy egzisztenciális-vallási alapelveket tagad, az végső soron önellentmondásba bonyolódik, amennyiben az alapelvek tagadása önmagában véve feltételezi azok érvényességét. Marad azonban a kérdés, hogy ezen a úton, lehet-e meggyőzően bizonyítani a ténymegállapítások, vagyis a valóság jellegét érintő kijelentések igazságát – mint például Isten létezését, vagy Jézust, mint az Ő eszkatológikus képviselőjét –, avagy itt csupán csak a magatartás belső konzisztenciáját érintő felszólításról van szó?

#### 6.4.2. Kriticista irányultságú modellek

**„Reformált episztemológia”:** Az analitikus vallásfilozófiának inkább az Amerikai Egyesült Államokban elterjedt iskolája ez, mely alapvetően kriticista irányultságú. Legfontosabb képviselői Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff és William Alston. Wolterstorff fogalmazta meg a hit racionalitásával kapcsolatban a következő alapelvet: „Innocent until proved guilty” („ártatlan egészen a vétkesség felmutatásáig”). Vagyis, a hit egészen addig racionálisnak tekinthető, amíg nyomós érvek nem szólnak ellene. A hit racionalitásának a felmutatása tehát nem a hit mellett szóló érvekre összpontosít, hanem a hit ellen szóló kifogások megoldására koncentrál. A hit a kinyilatkoztatáson alapul, illetve a vallási tapasztalaton, melynek köszönhetően a kinyilatkoztatás beigazolódik az ember számára. Éppen

---

<sup>3</sup> Hansjürgen Verweyen: *Gottes Letzte Wort*, Düsseldorf 1991, 390 sk. (Idézve Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 85 alapján, Vik János fordításában.)

ezért ennek az iskolának a képviselői a vallási tapasztalatba vetett bizalom ellen felhozott kifogások kivédésére különösképpen is törekednek. Teológiai szempontból ennek az irányzatnak legtöbb képviselője konzervatív és evanglikál irányultságú.

**Egyéb:** A „reformált episztemológiához” hasonló megismerésméleti alapirányt képvisel a brit teológus és vallásfilozófus, John Hick is, aki azonban ezt már inkább a liberális teológiai irányzattal kapcsolja össze. Kriticista hatást mutató fundamentálteológiai alapirányt Németországban Armin Kreiner és Wolfhart Pannenberg esetében találunk (ez utóbbinál nem mindig következetes módon).

A hit racionalitásának inkább kriticista hatást mutató képviselői, nemcsak a klasszikus értelemfelfogás kritikáját tették magukévá. Sokkal inkább úgy látják, hogy a kriticista irány kiváló módon megfelel a hit kockázat-, illetve bizalom-jellegének. Csak akkor adott teljes értelemben a hittel kapcsolatos szabadság, ha a hit sem a biztos tudás, sem pedig a magasabb valószínűség jellegét nem hordozza magán. A biztos tudás kirekesztése persze nem zárja ki, hogy a hívő ember szubjektív bizonyosságot tapasztal a hittel kapcsolatban. Mindössze tudatában kell lennie annak, hogy a szubjektív bizonyosság nem jelent védelmet a tévedéssel szemben. Kétségbevonhatatlan biztonság sokkal inkább csak eszkatológikusan lesz adott, vagyis a halál utáni boldogító Isten-látásban. (Vö. Róm 8,24; 2Kor 5,7).

#### **6.4.3. Probabilista irányultságú modellek**

A probabilista irányultságú gondolkodásmódra már az újskolasztika által meghatározott apologetikában is találunk példát, amennyiben a kinyilatkoztatás bizonyítékaival kapcsolatban elismerték, hogy itt nem lehet deduktív módon kényszerítő bizonyosságot elérni, hanem egy „morális bizonyosságra”, vagyis egy morális értelemben beleegyezésre kötelező bizonyosságra lehet törekedni. Különösképpen John Henry Newman (1801-1890) az első, jelentős képviselője ennek az irányzatnak. Newman a konvergencia-érvelés keretében az egymást kölcsönösen erősítő valószínűségekre helyezte a hangsúlyt, vagyis arra, hogy az egyes utalások bizonyító ereje megnő akkor, ha több utalás is jól összeillik. Napjainkban kétségtelenül Richard Swinburne a legfontosabb képviselője ennek az irányzatnak. A természettudományok induktivizmusára építve Swinburne egyrészt átfogóan, a probabilista konvergencia-érvek értelmében újraértelmezi az istenérveket, másrészt pedig valószínűségi érveket hoz fel



további keresztény hittartalmak mellett. Az objektív valószínűség alapvető lehetőségének kérdése (az indukció problémája) mellett, ennél az irányzatnál, főleg az képezi a vita tárgyát, hogy a valóságban fel lehet-e mutatni a keresztény hittartalmak mellett egy ilyen, nagyobb valószínűséget.

A teológiai eszmecsere szintjén a három említett modell típussal kapcsolatban még két szempont tűnik fontosnak:

1. A kritიცista irányultságú kezdeményezésekkel szemben, módszertani szempontból aligha lehet alapvető kritikát megfogalmazni, hiszen a hit racionalitásával kapcsolatban csak minimális követelményeket fogalmaz meg. Ez azt jelenti, hogy az is, aki vállalja a hitmeggyőződések biztos igazságát, vagy legalább a nagyobb valószínűség felmutatásának lehetőségét, kell hogy fáradozzon azon, hogy kivédje az ellenvetéseket, amelyek a hit lehetséges igazsága kapcsán felmerülnek. A teológiai kritika a kritიცista irányultságú modellekkel szemben éppen ezért csupán csak abban a szemrehányásban állhat, hogy a racionalitás mércejét túl alacsonyra helyezik, és hogy a csupán lehetséges igazság felé való irányulás nem vet számot eléggé a hit követelményeivel. Persze aki így gondolkodik, az meg kell hogy mutassa, hogy a hitnek egyrészt miért van szüksége többre, mint a lehetséges igazság felmutatására, másrészt pedig azt, hogy ez a „több” valóban el is érhető.

2. A hit racionalitásának igazolásánál alkalmazott modell lényegesen befolyásolja az ateizmus teológiai megítélését: Ha a hitmeggyőződések igazságát biztosan be lehet bizonyítani, vagy legalább annak objektív valószínűségét fel lehet mutatni, akkor annál, aki ennek ellenére elutasítja a hitmeggyőzéseket, kötelezőszerűen intellektuális, vagy morális hiányosságot kell hogy feltételezzünk. Másként fogalmazva, az ateista szükségszerűen vagy túl buta ahhoz, hogy az érveket megértse, vagy pedig túl gonosz ahhoz, hogy meghajoljon a hitmeggyőződések következményei előtt. És fordítva ugyanezeket a szemrehányásokat azok az ateisták is megfogalmazzák a keresztényekkel kapcsolatban, akik világnézeti meggyőzéseik biztos igazságából, vagy objektív valószínűségéből indulnak ki. Csak egyedül a kritიცista irányultságú modellek számolhatnak azzal a lehetőséggel, hogy sem a keresztény, sem az ateista nem kell hogy föltétlenül buta vagy gonosz legyen. Bár meggyőzéseik, amelyek egymással ellentmondanak, nem lehetnek egyformán igazak, mégis képviselőik egyformán racionálisnak számíthatnak, amennyiben mindkét oldálnak sikerül saját meggyőzéseit a

kritikus ellenvetésekkel szemben megvédeni. Sőt, mindkét oldalnak szüksége van a másikra, hiszen e modell értelmében a saját meggyőződéseikkel való bánásmód csak akkor számít racionálisnak, ha komolyan foglalkoznak az ellentétes oldal ellenvetéseivel.

## 6.5. Elméleti racionalitás nélküli hit?

A keresztény gondolkodóknak egész sora, azok, akiket „fideistáknak” nevezünk, a hit racionalitásának kérdését elméleti értelemben véve megválaszolhatatlannak, vagy csak negatív módon megválaszolhatónak tartották. Különösen is ismertek és nagy befolyással bírnak Sören Kierkegaard (1813-1855), Blaise Pascal (1623-1662) és William James (1842-1910) megfontolásai.

**Sören Kierkegaard** szerint a keresztény hitben az istenkérdéshez fűződő egzisztenciális kapcsolat vagy attitűd jellege a döntő. Egyedül a „végtelen szenvedély” radikalitása az egyetlen méltó magatartás a hittel kapcsolatban és nem az „objektív megfontolás”, melynél kvázi eltekintünk egzisztenciális érintettségünk adott voltától. Minél nagyobb az „objektív bizonytalanság” az istenkérdés terén, annál inkább döntő a valódi egzisztenciális kockázat, vagyis a valóságos hit. Éppen ezért a valódi hit összeegyeztethetetlen a racionális attitűddel.

Szembetűnő, hogy ebben a fejtegetésben a pszichológiai értelemben vett racionalitásfogalom játszik szerepet. A hit természetesen nem szűkíthető le, és nem is azonosítható az intellektuális habitussal. Ugyanakkor azt is el kell mondani, hogy az egzisztenciális szenvedély, amint az a keresztény hitben is fellelhető, mindenféle más is meggyőződéshez kapcsolódhat. S így akkor miben rejlik – éppen teológiai szemszögből nézve – egy teljesen önkényes szenvedély értéke? Az igazság utáni, racionálisan ellenőrzött kérdés többek között pontosan azt a célt szolgálja, hogy a szenvedélyt megóvjuk attól, hogy vak, kritikátlan és ezzel önkényes legyen.

**Blaise Pascal** szerint a keresztény hit és az ateizmus közötti helyzet hasonlít egy fogadáshoz (pascali fogadás-érv): Egyik oldal biztos igazságát sem lehet elméleti úton bebizonyítani, mindkét oldalnak az opciója kockázattal jár, de mégis ésszerűbb a keresztény hit igazságára tenni, még akkor is, ha itt többet kell majd teljesíteni, mert a keresztény élet többet követel az embertől. Azért van ez így, mert a nyereménnyel kapcsolatos kilátások abban az esetben, ha az igazság a hit oldalán van (örök élet vagy örök kárhozat), összehasonlíthatatlanul nagyobbak, mint abban az esetben, ha az ateizmusnak van igaza (mindkét oldal megsemmisülése a halálban).

Világosan látszik, hogy Pascal a hit ésszerűségét, gyakorlati racionalitásként alapozza meg. Az ő „fogadás-érve” azonban csak olyan nagyon specifikus feltételek mellett tartható, amelyek a maguk részéről egyáltalán nem biztosak: Lehet, hogy Isten nem ebben a formában jutalmaz és büntet? Lehet, hogy Isten egy egészen más beállítottságot vár tőlünk? Lehet, hogy Isten nem a keresztény hit Istene, hanem egy másik kultuszé, s éppen a keresztények előtt zárja be a mennyországot? Mindent egybe vetve, a „pascali fogadás” elmélete olyan hitmeggyőződéseken nyugszik, amelyekre vonatkozólag a racionalitás kérdése tisztázatlan marad, és azon az úton, amelyet ez az elmélet javasol, nem is lehet azt tisztázni.

A Pascal-i érvelésnek egy moderáltabb, s éppen ezért erősebb változatát adja **William James** a „The Will to Believe” („A hit akarása”) című híres esszéjében. James szerint is egyformán be nem bizonyított hipotéziseken nyugszik, mind a vallásos hit, mind az ateista világnézet, és mindkettőnek esélye van arra, hogy igaza legyen. Ebben a szituációban nem lehet „oktalan-nak” nevezni azt, aki vállalja a hit kockázatát, és „bölcsebbnek” nevezni azt, aki a tévedéstől való félelem miatt eljátsza a lehetőséget, hogy egy igaz felfogás jegyében éljen. Ez érvényes különösen akkor, ha a kockázat, lehetőség szerint, az egyetlen út arra, hogy bizonyosságra jussunk. James a következő analógiával él: Ha valaki a tévedéstől való félelem miatt soha nem meri megkérni egy lánynak a kezét, az már indulásból elszalasztja azt a lehetőséget, hogy egy beteljesült kapcsolatban legyen része.

A James elméletével kapcsolatban felhozott ellenvetések gyakran hasonlítanak a pascali elmélettel szembeni kifogásokhoz. Egyrészt az alternatívát túl szűken fogalmazza meg, vagyis nincs tekintettel a különböző vallási opciókra; másrészt pedig a megelőlegezett bizalom melletti kiállás magába foglalja a vágyalom veszélyét. James javára ugyanakkor itt vissza lehet kérdezni: A kritikai racionalizmus vajon szükségszerűen ki kell hogy zárja a megelőlegezett bizalmat? Ha ez nem így van, akkor a hit helyzete, James megközelítésében, olyan, hogy alapvetően kompatibilisnek mondható a kriticiista racionalitás-értelmezéssel. Ehhez természetesen szükséges annak felmutatása, hogy a vallási tapasztalatba vetett bizalom kritikus ellenvetésekkel szemben ugyanolyan jól tudja igazolni magát, mint az érzéki tapasztalatokba vetett bizalom.

A fideisták fejtegetései többek között azzal függnek össze, hogy alternatívaként csak a klasszikus racionalitásfogalomra való építés, vagy az elméleti értelemben vett racionalitásról való lemondás állt rendelkezésükre. Mivel azonban azon a véleményen voltak, hogy lehetetlen és a hit lényegének nem

megfelelő, hogy igazságát bizonyossággal igazolják, nem maradt más választásuk, mint a második lehetőségnél maradni. A kriticista racionalitásértelmezés azonban lehetővé teszi, hogy ezt a nem szerencsés alternatívát kikerüljük.

## 6.6. Összegzés

A hit racionalitásának alapvető fundamentálteológiai kérdését ebben az összefüggésben nem a hitpszichológián és nem is a hitgyakorlaton belüli racionalitásként kezeljük. Sokkal inkább a hitmeggyőződésekkel való intellektuális bánásmód racionalitásáról van itt szó. Alapvetően három modell áll ezzel kapcsolatban rendelkezésünkre: 1) Olyan modellek, amelyek a klasszikus-újkori racionalitásfogalomra épülnek, és ezért arra törekednek, hogy a hitmeggyőződésekkel kapcsolatban a kényszerítő bizonyítékok segítségével, amennyire csak lehet, biztos tudásra törekedjenek. 2) Probabilista irányultságú modellek, amelyek a hit racionalitása érdekében csupán csak az objektív valószínűség felmutatásának lehetőségét tartják elképzelhetőnek. 3) A kriticista irányultságú modellek a racionalitást a hitmeggyőződések lehetséges igazságához és a kritikus felülvizsgálatra való készséghez kötik. A klasszikus-újkori racionalitásfogalom ma súlyos ellenvetéseknek van kitéve. Ezekről függetlenül, annak eldöntése, hogy a hit racionalitásának a meghatározásakor melyik modell megfelelő, azoknak az érveknek a felülvizsgálásától függ, amelyek a központi hitfeltevés, vagyis Isten létezése mellett és ellen szólnak. Éppen ezért a következő fejezetben az istenérvek argumentatív erejéről lesz szó.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> A 6. fejezet összeállításában irányadóul szolgált: Loichinger: *Ist der Glaube vernünftig?*, 75–132; Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 71–92.



## 7. Be lehet Istent bizonyítani? Avagy érvek Isten létezése mellett

### 7.1. Canterbury Szent Anzelm istenfogalma

Canterburyi Szent Anzelm (1033/34–1109) definíciókísérletében Isten az a valami, aminél semmi nagyobb nem gondolható el. Latinul ez így hangzik: „id/aliquid quo maius cogitari non potest.” Anzelm azt is rögzíti, hogy csak akkor gondolunk arra, aminél nagyobb nem gondolható el, ha valami olyat gondolunk, ami nagyobb, mint ami elgondolható.

Ezt az istenfogalmat mindmáig nagyon sok és szigorú kritika érte. A kritika arra a belátásra hivatkozik, hogy Anzelm szerint Isten nagyobb, mint bármi, amit elgondolunk róla. Hogyan lehet azonban értelmesen beszélni valamiről, ami meghaladja a gondolkodásomat? Hogyan lehet Isten feladat a gondolkodás számára – s ebben az értelemben elgondolható –, ugyanakkor elgondolhatatlan is egyben? Hogyan lehet Isten egyidőben a legnagyobb és nagyobb is, mint a legnagyobb?

Ezen kérdések megválaszolása lehetséges, ha szem előtt tartjuk, hogy az a kijelentés, hogy Isten nagyobb, mint ami elgondolható, nem egyenrangúan áll Isten anzelmi meghatározása mellett, hanem ebből következik, vagyis abból, hogy Isten az a valami, aminél semmi nagyobb nem gondolható el. Ez a fogalmazás mindenesetre nem tartalmi meghatározása az istenfogalomnak, hanem inkább amolyan szabálynak tekinthető az istenfogalmak megalkotására vonatkozólag. Az anzelmi „istendefiníció” esetében tehát az Istenre vonatkozó gondolkodás alapszabályával állunk szemben. Ez a szabály a következőképpen is hangozhat: Ha meg akarod próbálni Istent elgondolni, akkor fokozzál mindent felül nem múlható módon, és aztán még egyszer halad meg ezt az utolsó fokozást. Csak amennyiben részt veszek ebben a gondolkodás sajátjának tekinthető transzcendáló dinamikában, próbálhatok meg Istenről beszélni, mégpedig az anzelmi „istendefiníció” mint gondolati cselekvés végrehajtása révén.

A gondolkodás úgy válik itt cselekvéssé, hogy az Istenre vonatkozó mégoly szép eszméknek a bálványozását is kizárja. Azáltal történik ez, hogy a gondolkodás az Istenre vonatkozó fogalmaink és képeink folyamatos „rombolására” (ikonoklasztáziára) hív meg bennünket. Fontos azonban,

hogy a „képrombolás” nem válhat öncélúvá, hanem az anzelmi „istendefiníció” által világos irányba mutat.

Az istenfogalom megalkotásának ez a dinamikája attól függ, hogy miként határozzuk meg a „nagyobb” (maius) fogalmát az anzelmi „definícióban”. Nyilvánvaló, hogy Anzelm számára a „nagyobb” elsősorban a „jobb” (melius) értelmezést kapja. Arról van tehát szó, hogy valami jobbat, fölényesebbet gondoljunk el. A fölényt pedig átfogó, az élet minden területét érintő módon képzeljük el. Isten leírhatatlanságának alapja pontosan abban áll, hogy ő minden elgondolható tökéletességet pozitív értelemben felülmúl.

Ha pedig az alacsonyabb szintű tökéletességet úgy gondoljuk el, hogy az mindig a magasabb szintű tökéletességbe integrálódik, akkor az Istenről szóló beszéd tartalmilag a következőképpen értelmezhető: Isten mindig még nagyobb, de nem kiszámíthatatlanul más, hanem pontosan annál nagyobb, jobb, tökéletesebb, mint minden, amit ezen a téren ki tudunk gondolni. Ezáltal bízhatunk abban, hogy istenfogalmunkkal kapcsolatos belátásainkat nem egyszerűen tagadnunk kell, hanem hogy azok a magasabb szint felől integrálódnak.

Az istenfogalomnak ez a közelebbi meghatározása természetesen függ a mi értékrendünktől, s az étellel szembeni alapvető beállítottságunktól. Vagyis nem lehet egyszer s mindenkorra, kultúrától függetlenül rögzíteni, hogy mi „jobb”, „nagyobb” és „fölényesebb”. Emberként csak akkor tudunk Istenről gondolkodni, s őt valamilyen formában képviselni, ha ebbe a folyamatba személyként, saját értékelképzeléseinkkel együtt adjuk bele magukat.

Bár a valláskritika szemszögéből nézve az értékek világához történő kötődés számos nehézséget hoz magával, mégis megóvjá az istenfogalmat attól, hogy üressé vagy ellentmondásossá váljon. Vizsgáljunk meg ezért a következőkben néhány, az értékek világából vett fogalmat:

Szeretet

szabad lények teremtése

mindenhatóság

hatalom

gyengeség

Alulról felfelé olvasva ezek a fogalmak mindig egy fokozást jelentenek az anzelmi istenfogalom irányába: Tökéletesebb dolog hatalmasnak lenni mint gyengének. Tökéletesebbnek számít mindenben, s nemcsak néhány dologban hatalmasnak lenni. Ismét csak tökéletesebb nemcsak mindenhatónak lenni és ezáltal mindent manipulálni, hanem a másikat azáltal értékelni, hogy akarati szabadsággal ruházzuk fel. Tökéletesebb dolog a másik ilyenfajta értékelését tisztán öncélúan, vagyis szeretetből tenni, mint őt saját kívánságaink játékszerévé degradálni. Ezzel nem értük el a tökéletesség felé mutató dinamika végét, pusztán az irányt mutattuk meg.

Keresztény szempontból vitatott kérdés, hogy az autonóm filozófiai értelem képes lehet az anzelmi istenfogalom tartalmi meghatározására. Éppen ezért fontos komolyan venni, hogy az Istenről gondolkodó emberi elme fölfelé történő mozgásának megfelel az önmagát kinyilatkoztató Isten felülről lefelé történő mozgása: Isten azzal fejezi ki szeretetét, hogy teremtményét szabad akarattal ajándékozza meg, s ebben mutatja meg mindenhatóságát. Ahelyett, hogy mindenhatóként átfogó kontrollt gyakorolna, – a keresztény felfogás szerint – Isten magára veszi a legmélyesgesebb emberi erőtlenséget úgy, hogy szeretete éppen gyengeségében és tehetetlenségében válik nyilvánvalóvá. A kinyilatkoztatásnak ebben a dinamikájában is megmutatkozik, hogy a magasabb fokozatok magukba foglalják az alacsonyabbakat.

## **7.2. Az istenérvek alapformái és azok bírálata**

Az ún. istenérvek esetében olyan érvekről van szó, amelyek Isten létezése mellett szólnak, és amelyek részben az antik görög filozófiából, részben pedig a zsidóság, a kereszténység és az iszlám teológiai hagyományából származnak. Majdnem minden istenérvet napjainkig továbbfejlesztettek és részben új érvekkel egészítettek ki. A következőkben a legismertebb istenérvekről és a velük kapcsolatos legfontosabb ellenvetésekről lesz szó.

### **7.2.1. Az ontológiai érv**

Az anzelmi istenfogalom a filozófiatörténet egyik leghíresebb istenérvének az alapja. A klasszikus középkori istenérvek, amelyekhez Anzelm érvelése is kapcsolható, két csoportra oszthatók: apriori és aposteriori érvekre. Azok az istenérvek nevezhetők apriorinak, amelyek Isten fogalmából akarják levezetni Isten létezését. Az érvelés során nem nyúlnak vissza semmilyen tapasztalatra. Ugyanezt teszi Anzelm is: saját istendefiníciójából



vezeti le Isten létezését. Az ateista ugyanis – így Anzelm – azt állítja, hogy Isten nem létezik, ennek ellenére mégis képes arra, hogy az értelem síkján kialakítsa Anzelm istenfogalmát. Ha azonban az ateista arra gondol, aminél nagyobb nem gondolható el, létezőként kell azt elgondolnia. Mégpedig azért, mert – írja Anzelm szószerint – :

„(...) bizonyosan nem lehetséges, hogy csak az értelemben legyen meg az, aminél nagyobb nem gondolható el. Ha ugyanis legalább az értelemben létezik, akkor elgondolható róla, hogy a valóságban is létezik, ez pedig nagyobb. Ha tehát az, aminél nagyobb nem gondolható el, csak az értelemben létezik, akkor az, aminél nagyobb nem gondolható el, olyan, aminél elgondolható nagyobb. De ez bizonyosan nem lehetséges. Tehát az a valami, aminél nagyobb nem gondolható el, kétségkívül létezik az értelemben is és a valóságban is.”<sup>1</sup>

Anzelm úgy bizonyítja tehát Isten létezését, hogy megmutatja: azt a valamit, aminél nagyobbat nem lehet elgondolni, vagyis Istent nem lehet nem-létezőként elgondolni. Isten fogalma az alapja tehát ennek az ontológiai argumentumnak, melynek során az érvelési eljárás deduktív-apriori. Az érvelés menete hat lépésre osztható:

1. Isten az a valami, aminél nagyobb nem gondolható el.
2. Ha egy ilyen valami csak az emberi elmében létezik (vagyis pusztán képzelődés), elgondolható valami más, ami nagyobb, mint ez a valami.
3. Hiszen egy létező valami, aminél nagyobb nem gondolható el, nagyobb, mint egy pusztán elgondolt valami, aminél nagyobb nem gondolható el.
4. A pusztán elgondolt valami, aminél nagyobb nem gondolható el, ezek alapján önellentmondásos.
5. Azt a valamit, aminél nagyobb nem gondolható el, tehát Istent létezőként kell elgondolni.
6. Isten létezik.

Anzelm érvelésének kritikája: Két ellenvetés hozható fel az érv anzelmi formája ellen:

- A szkeptikus álláspont felől közeledve alapvetően vitatható, hogy az önellentmondástól mentes tagadás lehetetlensége máris végérvényes

---

<sup>1</sup> Canterbury Szent Anzelm: *Proslogion* 2, in: *Canterbury Szent Anzelm összes művei. Teológiai, bölcseleti írások* (ford. Dér Katalin), Budapest 2007, 81–102, itt 86.

biztosítékot jelentene valaminek a létezése mellett. De még akkor is, ha elismerjük, hogy mindaz valóban létezik, aminek a létezését nem lehet önellentmondás nélkül tagadni, Anzelm érvelése támadható marad.

- Ugyanis egyáltalán nem világos, hogy Anzelmnek sikerült az istentagadó önellentmondását bebizonyítani. Az istentagadó csak két feltétel mellett keveredne önellentmondásba:

a) Ha egyidőben feltételezi, ugyanakkor tagadja is az istengondolatot. De nem az istengondolatot tagadja, hanem annak létezését, akire az istengondolat irányul, vagyis Isten létezését.

b) Ha tagadja Isten létezését és egyúttal feltételezi is azt. Az istentagadó azonban istentagadása közben nem azt feltételezi, hogy Isten létezik, hanem csak azt, hogy a hívők Istent mint valóságosan létezőt gondolják el. És éppen ezt a véleményt tartja az istentagadó tévesnek. Arról, hogy az istentagadó Isten fogalmát egyáltalán nem ragadta meg, csak akkor lehetne szó, hogyha abból indulna ki, hogy „Isten” fogalma nem Isten, hanem csak az istengondolatot jelöli (vagyis azt, ami csak gondolatban létezik). Itt azonban nem ez a helyzet áll fenn. Aki állítja Isten létezését, természetesen többet állít, mint csak Isten gondolatának a létezését. És az, aki Isten létezését tagadja, ezzel semmi esetre sem Isten gondolatának a létezését tagadja. Nem is érti azt félre, amennyiben tudatában marad annak, hogy a hívő ember többet állít az istengondolat létezésénél. Az istentagadó csupán csak azt vonja kétségbe – mégpedig önellentmondás nélkül –, hogy ez az állítás igaznak bizonyul.

Szent Anzelm továbbfejlesztette az ontológiai érvet mind a „Proslogion”-ban, mind bírálójával, Gaunilo-val (sz. 1000 körül) szemben, és eljutott addig a felfogásig, hogy Isten léte szükségszerű lét. Csak az, ami szükségszerűen létezik, lehet olyan, aminél nagyobbát nem lehet elgondolni. Ami pedig szükségszerűen létezik, azzal kapcsolatban érvényes, hogy nem lehet nem-létező, és nem is lehet nem-létezőként elgondolni.

Ezzel a második formával rokon módon képviseli az ontológiai érvet René Descartes (1596–1650). Descartes álláspontjához tartozik az a gondolat, hogy a szükségszerű létezés ugyanolyan elkerülhetetlenül Isten elgondolásához, definíciójához kapcsolódik, mint ahogy a háromszög definíciójához tartozik, hogy a háromszög szögeinek összege  $180^{\circ}$ .<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> René Descartes: *Meditationen V.* (Hivatkozás Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 96 alapján.)

Az ontológiai érv második formájának kritikája: Immanuel Kant (1724–1804) szerint egy dolog létezésének az állítása sohasem lehet a dolog definíciójának a része. Hiszen a „létezés” nem tesz hozzá semmit a definíció tartalmához. A létezés nem számít predikátumnak, vagyis nem egy tulajdonság, s így nem is egy tökéletesség. Valami nem lesz tökéletesebb azért, hogy létezik, hanem a létezés a feltétele annak, hogy valós tökéletességről és tulajdonságokról egyáltalán beszélni lehessen. Kant szavaival élve: „Száz valóságos tallér semmivel sem tartalmaz többet, mint száz lehetséges.” Éppen így az a létező valami, aminél nagyobb nem gondolható el, nem nagyobb, mint a csak elgondolt ilyen valami. Sokkal inkább az állítható, hogy annak a valaminek a létezése, aminél nagyobb nem gondolható el, feltétele annak, hogy egy ilyen valaminek egyáltalán valós tulajdonságai legyenek. Ezt a feltételt azonban – mint minden, valaminek a létezésre vonatkozó kérdést – semmi esetre sem lehet a szóban forgó fogalom definíciója révén tisztázni.

A létezés állításánál tehát – Kant szerint – sokkal inkább arról van szó, hogy valami, amit így, vagy úgy definiálunk, valóban létezik-e vagy sem. Kant ellenvetése akkor is érvényben marad, ha – vele ellentétben – megengedjük, hogy a létezés, különös módon a szükségszerű létezés, a definíció része legyen. Mert azzal a lénnyel kapcsolatban is, amelyet szükségszerű létezőként határozunk meg, felmerül a kérdés, hogy létezik-e a valóságban valami, ami megfelel ennek a definíciónak. Más szóval, ha Isten létezik, akkor minden bizonyosan szükségszerűen létezik, és nem tud nemlétezni. Ezzel azonban még nincs eldöntve, hogy vajon ő, illetve egy ilyen szükségszerű lény ténylegesen létezik, vagy nem létezik.

Descartes kidolgozta az ontológiai érv harmadik változatát is. Ebben már nem egyedül az istenfogalomból indul ki, hanem sokkal inkább Isten gondolatának az emberi tudatban történő előfordulásából. Ezáltal Descartes egy aposteriori elemet, a tapasztalat szempontját fűzi az ontológiai érvhez. Hogyan lehetséges, kérdezi Descartes, hogy az ember felleli önmagában a felülmúlhatatlanul tökéletes, végtelen lény elgondolását? Descartes elutasítja azt a kézenfekvő választ, hogy ez az elképzelés annak a tökéletlenségnek és végeességnek a tagadása által alakul ki az emberben, amellyel önmagában és a tapasztalati világban találkozunk. Szerinte sokkal inkább éppen az ellenkező helyzettel van dolgunk, vagyis az ember csak akkor tudja a tökéletlent tökéletlenné, a végest pedig csak akkor tudja végesnek megismerni, ha már rendelkezik egy, a tökéletesről és végtelenről alkotott elképzeléssel. Éppen ezért lehetetlen, hogy az istengondolat az embertől származik. S ha ez így van, akkor csak Isten sugallhatja azt, amiből következik, hogy Isten valóban létezik.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> René Descartes: *Meditationen III.* (Hivatkozás Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 96 alapján.)

Az ontológiai érv descartesi változatának kritikája: Döntő előfeltevése ennek az érveknek az, hogy a tökéletlen és a véges fogalmát csak a tökéletes, illetve végtelen fogalmának privációja (megfosztása) révén lehet megalkotni, és nem fordítva. Ezt az előfeltevést azonban nagyon könnyen kétségbe lehet vonni. J. L. Mackie (1917–1981) mutatott rá arra, hogy a tökéletesség (és analóg módon a végtelenség) fogalmát a különböző tökéletlenségekkel kapcsolatos tapasztalatok összehasonlítása révén is meg lehet alkotni. Vagyis azt tapasztaljuk, hogy valami – noha még mindig tökéletlen – tökéletesebb, mint valami más. A tökéletességek, illetve viszonylagos tökéletlenségek ilyen fokozása révén, könnyen képezhetővé válik a korlátlanul tökéletes valaminek előretékintő gondolata. Éppen ezért nem szükséges kötelezően feltételezni a természetfeletti forrást ennek az elképzelésnek a kialakulásával kapcsolatban.

Az anzelmi érvelés 5. lépésével szemben felhozható egy további ellenvetés: Általában véve megengedhetetlen a gondolkodásból egyenesen következtetni a létezésre. Hansjürgen Verweyen (sz. 1936), német teológus értelmében, csak azért, mert arra kell gondolnom, hogy Isten létezik, még nem biztos, hogy Isten a valóságban is létezik. Erre az ellenvetésre szintén meg lehet próbálni válaszolni: Ha azt gondolom ugyanis, hogy csak gondolnom kell, hogy az a valami, aminél nagyobb nem gondolható el, valóban létezik, akkor nem arra a valamire gondolok, aminél nagyobb nem gondolható el. Hiszen nagyobb dolog úgy valamire gondolni, hogy nemcsak gondolom azt, hogy az a valami létezik.

Az 1. érvelési lépéssel szembeni lehetséges ellenvetés: Jules Vuillemin (1920–2001) francia filozófus szerint annak a valaminek a fogalma, aminél nagyobb nem gondolható el, s ami ugyanakkor nagyobb, mint minden, ami elgondolható, önellentmondásos. Ez az ellenvetés egészében véve megkérdőjelezi a racionális teológia projektjét, mert nem csak az istenérvet, hanem az annak alapjául szolgáló istenfogalmat is megkérdőjelezi. Erre a bírálatra az anzelmi istenfogalom bemutatásakor már válaszoltunk.

### **7.2.2. A kozmológiai érv**

Azok az érvek, amelyek az érzéki világgal kapcsolatos tapasztalatból indulnak ki, aposteriori istenérveknek nevezhetők. Ezek az induktív, tapasztalatra támaszkodó istenérvek a kozmológiai és a teleológiai érvek csoportjára oszthatók. A legelterjedtebbek és a legkönnyebben érthetők a kozmológiai istenérvek. Az ontológiai érvvvel ellentétben a kozmológiai istenérv nem az istenfogalomból indul ki, hanem megpróbál a világ létezéséből Isten létére, mint a világ szükségszerű alapjára következtetni.

Ennek az érvelési módnak két fő ágazata különösképpen is jelentős:

a) Az elégséges alap elvén álló istenérvek értelmében nincs olyan tényállás, amelynek ne lenne elégséges alapja, melynek köszönheti, hogy olyan, amilyen, és nem másmilyen. Az a tény, hogy valami kontingens, azaz esetleges (keletkezett) módon létezik, csak akkor magyarázható, ha valami teljesen szükségszerű is létezik. Legalábbis én létezek, tehát létezik Isten. Képviselői ennek a fajta istenérvnek: G. W. Leibniz, Chr. Wolff.

b) Az okság (kauzalitás) elvén alapuló istenérvek képviselői: Arisztotelész, Aquinói Tamás, Moses Maimonides. Az érvelés menete a következőképpen néz ki:

P1: Mindennek van oka.

P2: Az okok láncolata nem lehet végtelen.

P3: Semmi nem lehet saját magának az oka.

K: Létezik egy első ok (prima causa), és ez nem más, mint Isten.

A döntő ellenvetést a kozmológiai érv minden változatával szemben Bertrand Russel (1872–1970) fogalmazta meg: Ha mindennek kell hogy legyen egy oka, akkor Istennek is oka kell hogy legyen. Ha létezhet valami, aminek nincs oka, akkor az lehet mind Isten, mind a világ, úgyhogy ez az érv jelentéktelenné válik.<sup>4</sup> Ezzel az ellenvetéssel a következő két bírálatlehetőség fogalmazódik meg:

1. A kozmológiai érv feltételezi, hogy mindennek elégséges oka kell hogy legyen. Ehhez kapcsolódik az első bírálatlehetőség. Mire alapozható ez a premissza? Kényszerítő erejű megalapozás nélkül nem mindenki ért egyet ezzel a premisszával. A premissza elutasításával azonban az egész kozmológiai érv érvénytelen. Ha a világnak időbeli kezdete van, kiindulhat valaki abból is, hogy ez a kezdet egyedülálló, teljesen spontán, semmi másra vissza nem vezethető, és ezzel teljesen megmagyarázhatatlan eseményhez kötődik. Ha a világnak azonban nincs időbeli kezdete, akkor elképzelhető, hogy minden esemény magyarázatát tényleg az azt megelőző eseményben találjuk, az egész eseménysor pedig minden

---

<sup>4</sup> Vö. Bertrand Russel: *Miért nem vagyok keresztény?*, 2009.12.08.

további ok nélkül létezik. E két feltevés egyike sem tartalmaz belső ellentmondást, s éppen ezért amolyan ateista alternatívát jelentenek a világ Isten által történő magyarázatával szemben.

2. A kozmológiai érv azt is feltételezi, hogy létezik valami, Isten, akinek nem szükséges, hogy legyen elégséges oka. Ebből fakad a második bírálatlehetőség. Mert ugye, miért nem vesszük igénybe ezt az előfeltevést már a világ létével kapcsolatban, s nem csak Isten létére vonatkozólag? E kérdés értelmében a kozmológiai érv problematikáját a következőképpen lehet felvázolni: Mi igazolja a különbségtételt a világ és Isten között létezésük megalapozásának szükségessége kérdésében? A világ létezésével kapcsolatban miért kérdezzük rá a további okra, Isten létezésével kapcsolatban azonban nem tesszük meg ezt? A kozmológiai érv képviselői erre válaszolva különböző formákban utalnak a világ kontingenciájára, esetlegességére. (A kozmológiai érv éppen ezért kontingencia-érvként is ismeretes). Itt természetesen minden attól függ, hogy mit értünk „kontingencia” alatt. Két olyan értelmezés lehetséges, melyek a maguk részéről ugyancsak alkalmat adnak a bírálatra.

- a. Tényleges kontingencia (esetlegesség). Ez azt jelenti, hogy egy dolog nem létezne, ha valami, amiktől létezése függ, más lett volna, mint ami, vagy mint ami ténylegesen volt. A kontingencia ezen értelmezésénél feltételezhetjük ugyan, hogy a világon belül minden esetleges, az a feltevés azonban, hogy a világ mint egész ebben az értelemben esetleges, már nem igazolható, hiszen eközben túlvilági tényállások valóságos létezését kellene feltételezni. Vagyis, ebben az esetben körkörös következtetéssel van dolgunk, hiszen éppen az ilyen túlvilági tényállások létezése a vita tárgya. Tehát tényleges esetlegességről csak akkor beszélhetünk, ha a világ önmagát valóságosan Isten teremő impulzusának köszönheti, és ha Isten le is mondhatott volna a világ megteremtéséről. Ezen kívül akkor beszélhetünk még tényleges esetlegességről, ha a világ önmagát valóságosan Isten létezésének köszönheti, és ezért Isten nem-létezése esetén a világ sem jött volna létre. Csak a teremtettség feltételezése mellett érvényes tehát az érv, hogy Isten nélkül nem lenne a világ, és ezért a világ létezése Isten létezését bizonyítja.
- b. Logikai kontingencia. Esetleges az, amivel kapcsolatban a következő állítható: logikailag lehetséges, hogy nem létezik.

Ebben az esetben mindent – Istent is – „kontingens”-nek kell tekinteni, hiszen semmiről sem állítható már indulásból az, hogy nem-létezése logikailag lehetetlen. A logikai kontingencia fogalma nem megfelelő tehát arra, hogy megtegyük azt a lényegi különbségtételt Isten és a világ között, amelyet viszont a kozmológiai érv eredményessége érdekében feltételez. Hacsak nem tételezzük fel azt, hogy logikailag a világ kontingens, Isten azonban nem. Ebben az esetben azonban már nem a kozmológiai érv síkján mozog az érvelés, hanem az ontológiai érv határain belül, és éppen ezért ki van téve az ontológiai érveléssel kapcsolatos ellenvetéseknek. Ez a megfontolás megfelel annak a kritikának, amelyet Kant hozott fel a kozmológiai érveléssel kapcsolatban: Kant szerint csak abban az esetben képes a kozmológiai érv a végtelenbe futó bizonyítási sort Istennél befejezni, ha feltételezi, hogy Isten logikai szempontból szükségszerűen létezik. Ez azonban nem jelentene mást, mint azt, hogy a kozmológiai érv hallgatólagosan feltételezi az ontológiai érv érvényességét, és annak kritikájával ő maga is érvénytelenné válik.

### **7.2.3. A teleológiai, azaz a célirányosságból vett érv**

A teleológiai, vagy fizikoteológiai istenérvelés megpróbál a világ rendezettségéből és célirányos jellegéből kiindulva az értelmes tervezőnek, a világ teremtettségének a létezésére következtetni. Ennek az istenérvelésnek a premiszái tisztán empirikus kijelentéseken alapulnak, éppen ezért az nagyobb mértékben függ a természettudományos világkép feltevéseitől, mint az összes többi istenérvelés.

William Paley (1743–1805) ezzel kapcsolatban egy érthető analógiát hoz, mely „Paley órásmestere” néven vált ismertté: Ha a pusztaságban valaki egy követ talál, akkor ezen nem lehet csodálkozni. Az a feltevés, hogy a kő azért van ott, mert a tájhoz tartozik, ésszerűnek számít. Akkor azonban, ha valaki a pusztaságban egy órát talál, ugyanaz a feltevés rendkívül ésszerűtlennek tűnik. Még akkor is, ha valaki nem ismeri fel az órát, vagy ha annak hibái és látszólag felesleges alkatrészei is vannak, abból kell kiindulni, hogy ez a tárgy létezését egy intelligens alkotónak köszönheti.

Kritika: Már David Hume (1711–1776) felhossa azt az ellenvetést, hogy a természetben az alkalmazkodottságot és a rendezettséget nem kell szükségszerűen egy intelligens teremtetővel magyarázni. Elgondolható

ugyanis más, alternatív magyarázat is: Talán mindez például csak a „nemzésnek és a növekedésnek” köszönhető. Ezt az ellenvetést támasztják alá Charles Darwin (1809–1882) kutatásai. Az evolúcióelmélet, illetve a természetes szelekció által történő alkalmazkodás az egymást követő nemzedékek során, tisztán természetes magyarázatot nyújt a biológia területén belüli rendezettségére.

A teleológiai érv pártfogói időközben annyira továbbfejlesztették azt, hogy az evolúcióelmélet is helyet kap benne. F. R. Tennant és R. Swinburne szerint továbbra is magyarázatra szorul, hogy miért olyan alkatú a világ, hogy abban élet, sőt tudatos élet kifejlődhetett. Ennek az érvelésnek különleges lökést adtak azok az újabb fizikális elméletek, amelyek az ősrobbanás-elméletén belül a kezdeti feltételekkel foglalkoznak. Amennyiben tehát az általunk ismert univerzum ténylegesen az ősrobbanásból keletkezett, akkor kezdetben nagyon speciális feltételek kellett hogy uralkodjanak ahhoz, hogy az anyag pontosan azzal a sűrűséggel és sebességgel terjedjen, amely szükséges volt a naprendszer és végül az élet keletkezéséhez. Minimális eltérések ezekben a kezdeti feltételekben lehetlenné tették volna az evolúciót. Ezen kívül a darwini evolúcióelmélet több jelenséget továbbra sem tud megmagyarázni: a természeti törvények állandóságát, a világ szépségének a kiterjedését, és a tudat keletkezését, illetve a tudat és az anyag korrelációját (kölcsonös összefüggését).

Kritika: A teleológiai érv modern formáival kapcsolatban is érvényben marad Hume alapvető ellenvetése, mely szerint mindig más magyarázatok is elgondolhatók és lehetségesek. Hume ezzel a körkörös következtetés veszélyére hívja fel a figyelmet, mely adva van a teleológiai érv kapcsán: aki kitart amellett, hogy az univerzumban fellelhető rend esetében tervezett rendről van szó, az már feltételezi a tervező létezését, akit pedig éppen bebizonyítani kellene. Hume ellenvetésére mégis vissza lehet kérdezni, hogy az univerzum rendjére vonatkozó minden elgondolható magyarázatot – beleértve a véletlen elméletét is – vajon egyformán jó magyarázatnak lehet-e tekinteni? Az istenérvek probabilista, valószínűségi számításokra építő értelmezésének pártfogói felvetik a követelést, hogy a különböző lehetséges magyarázatokat még egyszer mérlegelni kell, mégpedig különböző valószínűségeikre való tekintettel. Ezzel együtt azonban ők is elismerik, hogy a teleológiai érv segítségével sem lehetséges egy kényszerítő bizonyíték Isten létezése mellett.

Immanuel Kant egy másik ellenvetést fogalmazott meg a teleológiai érvvel szemben. Szerinte a teleológiai érv legfeljebb egy világrendező, de



nem egy világteremtő feltevéséhez vezet. A világteremtő bizonyítása érdekében a teleológiai érv vissza kell hogy nyúljon a kozmológiai érvre. És mivel ez is csak akkor sikeres, ha hallgatólagosan feltételezzük az ontológiai érv érvényességét, az ontológiai érvet ért kritika végzetes hatással van a teleológiai érvre.

Az istenérvek probabilista újraértelmezésének pártfogói erre az ellenvetésre is próbálnak válaszolni, és javasolják, hogy a kozmológiai érvet is probabilista módon kellene értelmezni, és azt így a teleológiai érvvel együtt kumulatív érvvé kellene kovácsolni. Vagyis, ha a világ létezésére és a világban található konkrét rendre magyarázatot keresünk, akkor az intelligens teremtő feltevését a két jelenség legjobb és legvalószínűbb magyarázatának kell tekintenünk.

David Hume és Immanuel Kant alapvető kritikáját követően alig van olyan teológus és filozófus, aki az említett istenérvek érvényességét régi formájukban fenntartaná. Amint láttuk, az újabb angolszász vallásfilozófia és teológia területén találunk viszont egy egész sor kísérletet a régi istenérvek újrafogalmazására. Ezek rendszerint már nem akarják Isten létezését bizonyítani, hanem megpróbálják azt valószínűnek felmutatni. Ilyen például a modális logika elvein alapuló, már említett átfogalmazása az ontológiai istenérvnek, vagy a Richard Swinburne nevéhez fűződő probabilista, indukzív újrafogalmazása a kozmológiai és teleológiai istenérveknek.

#### **7.2.4. Az erkölcsi érzékből vett érv**

Kant egészében véve érvénytelennek tartotta a klasszikus istenérveket, ugyanakkor nevéhez fűződik az az érvelési kísérlet, melyet morális istenérvként emlegetnek. Miközben a klasszikus istenérvek az elméleti ész talaján állva ténykednek, a morális istenérv a gyakorlati ész segítségével működik. Míg az elméleti ész arra törekszik, hogy ellentmondásmentes választ találjon arra a kérdésre, hogy „Mit tudhatok?“, vagyis a valóság, illetve a valóság létalapjának ésszerű megismerésében érdekelt, addig a gyakorlati ész a „Mit kell tennem?“ kérdésre keres szintén ellentmondásmentes választ, tehát a cselekedetek erkölcsiségének meghatározásában érdekelt.

A morális istenérv kiindulópontja az a tény, hogy a gyakorlati ész segítségével feltétlen erkölcsi ítéleteket hozunk, és így például semmi esetre sem hagynánk jóvá egy gyermeknek a meggyilkolását. Az erkölcsi ítéletek feltétlen volta – Kant szerint – nem csak azt kívánja meg, hogy ezeket a saját életünkben figyelembe vegyük, hanem azt is, hogy azokat egyetemesen is

készpénzre váltsuk. Vagyis, hogy például ne csak én, hanem senki ne öljön meg ártatlan gyermekeket. Ez az alapelv nemcsak egy bizonyos kultúrában érvényes, hanem a gyakorlati ész nyilvánvalósága, mely minden további tárgyalási alapot kizár.

Kant szerint a „jó” az ún. kategorikus imperatívusz segítségével vizsgálható meg, s nem az előre meghatározott törvényen, vagy eszmén alapszik, hanem a szabadon választott egyéni cselekvésen: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényadás elvéként érvényesülhessen.” Mindenesetre a következő nehézségekkel kell megküzdenie annak, aki mindig erkölcsösen akar cselekedni: Egyrészt gyakran egészen teljesíthetetlen az erkölcsi követelmény feltétlen jellege. Másrészt azok az emberek, akik mindig erkölcsösen cselekednek, mai világunkban gyakran húzzák a rövidebbet. Más szóval, boldogságra törekvésünk gyakran nem kompatibilis, vagyis nem fér össze az erkölcsi követelményekkel. Ugyanakkor világunk állapotára való tekintettel az erkölcs követelményei nem mindig teljesíthetők, vagy teljesítésük feloldhatatlan ellentmondásokhoz vezet. Éppen ezért felvetődik a kérdés, hogy egyáltalán ésszerű-e erkölcsösen cselekedni?

Kant válasza minderre a következő: Az erkölcsös cselekedet ésszerűségének fenntarthatósága érdekében feltételeznünk kell, hogy ez a cselekedet értelemmel teli és a természet rendjével összeegyeztethető. Az erkölcsi és a természeti rend összeegyeztethetőségének állítása mindenesetre csak akkor ésszerű, ha mindkettő ugyanarra az eredetre, Istenre vezethető vissza, és ha az ember e két rend megegyezését legalábbis a túlvilágon, a lélek hallhatatlanságának köszönhetően megéli majd.

Kant tehát a gyakorlati ész követelményének, azaz posztulátumának tartja Isten létezésének és az emberi lélek hallhatatlanságának az állítását: Azáltal, hogy a kategorikus imperatívusz értelmében, vagyis erkölcsösen cselekszem, posztulálom (feltételezem) azt a valóságot, Istent, aki garantálja a világban az erkölcsi ítéleteimnek megfelelő rendet. Erre azért van szükség, mert a gyakorlati ész csak így képes ésszerűnek tartani saját imperatívuszának a követését. John Henry Newman érvelésével ellentétben, aki az erkölcsi törvénynek az emberi tudatban kiváltott hatékonyságából következtet Isten létezésére, Kant nem a tiszta ész valóságából vezeti le Isten létezését, hanem a gyakorlati ész szükségszerű követelményének tartja.

Kant istenértvét formálisan a következő lépésekben lehet bemutatni:

P1: Az ember föltétlen erkölcsi követelmények igénye alatt áll.

P2: Az ember törekszik a boldogságra.

P3: Az erkölcs követelményei és a boldogságra való törekvés az emberi ész olykor feloldhatatlan ellentmondásokba vezetik.

P4: Az ész ezeket az ellentmondásokat csak az önfeladás árán tudja elfogadni.

P5: Az ellentmondások csak akkor győzhetők le, ha a természeti és az erkölcsi rendnek azonos az eredete.

K: A természeti és az erkölcsi rend közös eredetének, azaz Istennek a létezését, valamint a lélek halhatatlanságát posztulálni kell, mégpedig az emberi ész ellentmondásmentességének (koherenciájának) érdekében.

A morális istenért körüli jelenlegi vitában Kant érvelésének legtöbbször már az első lépését megkérdőjelezzük, vagyis az erkölcsi ítéletek föltétlenségének nyilvánvalóságát. Ennek a feltétlenségnek a vitatása által mindenestre lehetetlenné válik minden, az autonóm emberi értelem segítségével történő, kultúrákat átfogó ítélet meghozatala. Éppen ezért érdemes komolyan megvizsgálni, hogy Kant érvelésére támaszkodva, de elkerülve az etikai összefüggésekre vonatkozó redukciót, nem-e lehetséges mégis egy argumentum megfogalmazása az istenhit ésszerűsége mellett.

### 7.3. Összegzés

Az eddigi kritikai fejtegetések nyomán világossá lett, hogy az istenérvek segítségével Isten létezését nem lehet kötelező érvényűen bizonyítani. A deduktív végső megalapozás módszerének alapvető problémái tükröződnek bennük is. Ebben az összefüggésben tehát a hit racionalitását sem lehet a klasszikus-újkori racionalitás-fogalom értelmében meghatározni. Ennek a racionalitás-fogalomnak a talaján ugyanis mindaddig irracionális lenne Isten létezésében hinni, amíg azt nem lehet biztosan bebizonyítani. A probabilista irányultságú racionalitás-fogalom keretében továbbra is döntő szerepet játszanak az istenérvek, hiszen a kumulatív érvelés értelmében az istenérvek egy része képes Isten létezését az ő nem-létezésénél valószínűbbé tenni. Más szóval, a hit racionalitását az istenérvek annyiban tanúsítják, amennyiben alátámasztják Isten létezésének valószínűségét. Az istenérvek azonban akkor is fontosak maradnak, ha nem feltételezzük sem azt, hogy kényszerítő, sem azt hogy valószínűsítő bizonyítékot jelentenek. Ebben az esetben arra szolgálhatnak, hogy az istengondolatot fogalmilag pontosítsuk, és/vagy arra, hogy az Istenbe vetett hit transzcendentális alapját megvilágítsuk.

Ebben a funkcióban az istenérvek ahhoz járulnak hozzá, hogy Isten létezése mégiscsak egy elgondolható lehetőségként álljon előttünk, ami pedig a kriticista irányultságú racionalitás-értelmezés számára lényeges. Itt ugyanis a kritikával szembeni helytállásra helyezik a hangsúlyt. A következő fejezetek éppen ezért az Isten létezése ellen felhozott legfontosabb kritikus ellenvetésekkel foglalkozik: a funkcionális valláskritikával, valamint a rossz és a szenvedés problémájával.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> A 7. fejezet összeállításában irányadóul szolgált: Loichinger: *Ist der Glaube vernünftig?*, 671–756; Loichinger: *Frage nach Gott*, 41–68; Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 93–110. Klaus von Stosch: *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn 2006, 13–28.



## **8. A vallás nem más mint emberi projekció?**

### **Avagy találkozás a funkcionális valláskritikával**

A funkcionális valláskritika történelmi-szisztematikus besorolása érdekében megkülönböztethetjük a valláskritika három formáját:

- 1) Belső (adott valláson belüli) valláskritika,
- 2) Vallásközi (egy másik vallástól származó) valláskritika,
- 3) Külső (nem vallásos ideológiák által megfogalmazott) valláskritika.

1) Belső az a valláskritika, melyet egy bizonyos vallásos hagyományon belüli álláspontról kiindulva gyakorolnak, mégpedig saját vallásuk téves formáival, erőszakos gyakorlataival, elfajulásaival stb. szemben. Példaként itt meg lehet említeni már kolofoni Xenofanészt (Kr. e. kb. 570–470), aki bírálja az antropomorf, emberszerű istenelképzéseket. A zsidó próféták bírálták saját vallásukban a kultusz elfajulását és felületességét. A Názáreti Jézus bírálta saját kora zsidó törvényértelmezésének és -gyakorlatának bizonyos formáit. Nanak Guru (1469-1539), a szikhizmus alapítója, a hindu kasztrendszer, Martin Luther pedig egyházának búcsúgyakorlatát bírálta. Napjainkban sok keresztény bírálja a latin szertartású katolikus papok kötelező cölibátusát, vagy az elvált és újrահázasodott párok általános helyzetét az egyházban. Ezek és a hasonló jellegű kritikák rendszerint reformtörekvések kifejeződésai, nem ritkán azonban intézményes szakadáshoz, és ezáltal új vallási közösség megalakulásához vezettek.

2) Vallásközi az a valláskritika, melyet egy bizonyos vallásos hagyományon belüli álláspontról egy idegen vallással szemben gyakorolnak. A vallástörténet tele van olyan példákkal, amelyek a valláskritika és a vallásközi viták ezen formájáról tanúskodnak. Gondoljunk csak a kereszténység iszlámot bíráló nézeteire, mely Mohamed (570/571–632) prófétai küldetésének megkérdőjelezésére összpontosított. Ezen kívül ott van az iszlám hinduizmus-kritikája, melynek középpontjában a sokistenhit szigorú bírálata áll. A hinduk a buddhizmust veszélyes tévtanításnak tartják, a buddhisták pedig a kereszténységre, mint gyalázatos hiedelemre gondolnak. A vallásközi kritika többnyire nem a bírált vallás reformjának érdekében történik, hanem azzal a céllal, hogy a bíráló saját vallását jobb alternatívaként mutassa fel.

3) Külső a vallásnak az a fajta kritikája, amely nem vallásos, hanem ateista álláspontonról kiindulva történik. Célja nem a reformokban áll, nem is az egyik vallás másikkal történő lecserélésében, hanem sokkal inkább egyenesen a vallás leküzdését, illetve megszüntetését tűzi ki célul. Ez azt jelenti, hogy itt egy alapvető kritikáról van szó. A külső valláskritika ugyanakkor nem ritkán magáévá tette a belső, és különösképpen a vallásközi kritika bizonyos elemeit és érveit. Sok olyan érv ugyanis, amelyet a vallásközi vitákban azért használtak, hogy egy másik vallás hitelét aláássák, használhatóvá vált azok kezében is, akik a vallást, illetve annak hitelességét a maga egészében megkérdőjelezték.

A külső valláskritika primer formája lehet, amikor a vallási meggyőződések tartalmának és elméleti alapjainak argumentatív fejtegetése történik. Ebben az esetben a hangsúlyos vád abban áll, hogy a vallásos meggyőződések tévesek. A külső valláskritika ugyanakkor lehet elsődlegesen gyakorlati, illetve funkcionalista irányultságú. A vád ebben az esetben az, hogy a vallás nem csak téves, hanem ártalmas is. A valláskritikának ez a formája a 19. század második felében vált uralkodóvá, jellemzően belenyúlt viszont a 20. századba is. Közepontjában az az állítás helyezkedik el, hogy a vallás – lényegét és keletkezését tekintve – az emberi önelidegenedés jelenségeként értelmezhető. A valláskritika ezen formájának legismertebb képviselői: Ludwig Feuerbach (1804–1872), Karl Marx (1818–1883), Friedrich Nietzsche (1844–1900) és Sigmund Freud (1856–1939), akik ennek az alapbírálathoz egy-egy sajátos változatát képviselték.

A funkcionális valláskritika középpontjában már nem az Isten létezése elleni érvelés próbálkozása áll. Művelői ugyanis szilárd bizonyossággal állítják, hogy Isten nem létezik, és hogy ezt minden értelmes és pártatlan ember be is látja. Véleményük szerint a 18. és a korai 19. század valláskritikája éppen elég bizonyítékot szolgáltatott erre. Ebben a vonatkozásban mindenekelőtt a klasszikus istenérvek érvényességének kritikájára, valamint a teodicea-problémára gondolnak, amelyeket többek között a következő ateista szerzők is valóban alaposan taglaltak: J. O. La Mettrie (1709–1751), D. Hume (1711–1776), D. Diderot (1713–1784), P.-H. T. d'Holbach (1723–1789).

A funkcionalista valláskritika hátterében tehát egy egészen más kérdés található: Ha a vallási meggyőződések – saját meggyőződésük szerint – bizonyítottan tévesek, miként lehet mégis, hogy olyan sok ember, és közöttük tagadhatatlanul okos emberek is, istenhívők és vallásosak? Tekintettel az emberiség történelmében tetten érhető hosszú és széleskörű elterjedtségére

mégiscsak van „valami” a vallásban, de vajon mi ez a „valami”? Ebből a problémafelvetésből kiindulva a funkcionista valláskritika törekvései a következő két pontban foglalhatók össze:

1. A vallás jelenségének – s a kritika gyakorlatában ez általában csak a keresztény vallás – eredetére, kialakulására természetes magyarázatot találni,
2. s ezt a célt a vallás funkciójának (rendeltetésének) elemzése révén elérni.

A tulajdonképpeni valláskritika többnyire a funkcióanalízis keretein belül jelenik meg. Ezek szerint az emberi önmegvalósítás céljára való tekintettel a vallás eleve, vagy legalábbis a jelen korban diszfunkcionális hatást fejt ki, tehát a vallás esetében az emberi önelidegenedés egyik formájával állunk szemben.

Az ateista valláskritika korábban is próbálkozott azzal, hogy a vallás keletkezésére és elterjedésére természetes magyarázatokat adjon. Igen kedvelt volt például a „papok csalása” tézis, mely szerint a vallás egy megtévesztési manőveren alapszik, mellyel klerikális és politikai körök a népet azért butítják, hogy biztosítsák hatalmukat. Az ilyen magyarázatok azonban túl sekélyesek ahhoz, hogy a vallási jelenségnek a maga egészében megfeleljenek. A funkcionális valláskritika továbbiakban bemutatásra kerülő képviselői ezzel szemben sokkal differenciáltabb magyarázati mintákat nyújtanak, s mivel éppen ezért lényegesen nagyobb meggyőző erővel bírnak, alapnézeteik mind a mai napig széles körben elterjedtek.

### **8.1. Ludwig Feuerbach (1804–1872)**

Heidelbergben először teológiával foglalkozik, majd Berlinben filozófiát kezd el tanulni, ahol Hegel hatása alatt állva ateista filozófussá lesz. Feuerbach szerint a vallás tulajdonképpeni lényege abban áll, hogy általa az emberi kívánságok és ideálok egy fiktív lényre, „Istenre” vetítődnek ki (projektálódnak). Ez a lényeg azonban a hívő ember előtt természetesen rejtve marad. Szerinte minden istenség, melyet az ember imád, a hozzá csatolt tulajdonságokból alakult ki. Viszont, ha közelebbről megvizsgáljuk ezeket a tulajdonságokat, könnyen megismerhetővé válik, hogy azok be nem teljesült emberi vágyakat (mint pld. halhatatlanságot, boldogságot, tökéletességet stb.), vagy ideálokat (mint bölcsességet, igazságosságot, szeretetet stb.) fejeznek ki. Az isteni lényeg, illetve az isteni tulajdonságok nem jelentenek tehát mást, mint az ember lényegének megmutatkozását:



Mivel az ember intelligenciával rendelkezik, Istent intelligens lényként képzei el; mivel az erkölcsi jót akarja cselekedni, Istent morális értelemben jónak tartja; mivel a szeretet jelenti számára a legfontosabb életforrást, Istent szeretetként határozza meg. Saját tulajdonságait tehát az ember idealizált formában Istenre vetíti. A vallás, legalábbis a keresztény, éppen ezért – Feuerbach szerint – „az ember viszonyulása önmagához, vagy pontosabban: önmaga lényegéhez mint egy másik lényhez”.<sup>1</sup>

Nézeteivel Feuerbach úgyszólván megfordítja a bibliai teremtetéstörténetet: Nem Isten alkotta meg az embert saját képére és hasonlatosságára, hanem az ember teremti meg, találja ki Istent saját képe és vágyai szerint. Az Istenbe – mint végtelen, határtalan szeretetbe, jószágba, megismerésbe – vetett hit mögött végül is nincs más, mint az ember szeretet, jószág és megismerés utáni vágyának végtelensége, határtalansága. Ebben a perspektívában az ember Isten imádása által önmaga lényegét imádja, s éppen ezért felnőtté válva le kellene szoknia erről.

A vallási jelenséggel kapcsolatos projekciós tézis gyökereit már a görög felvilágosodás korában, Xenofanész műveiben megtalálhatjuk. A különböző istenelképzelések létezésére ő úgy próbált magyarázatot találni, hogy hasonlóságot állapított meg a mindenkori istenek és az őket tisztelő népek között: az etióp feketének és piszeorrúnak, a trákok pedig szőkének és kékszeműnek festik meg isteneiket.<sup>2</sup> Xenofanész tehát „belső” valláskritikát gyakorolt, vagyis az istenképet akarta racionális módon megtisztítani az antropomorf vonásoktól, Istent magát pedig felfoghatatlan és leképezhetetlen realitásnak tartotta.

Ezzel ellentétben Feuerbach „külső” valláskritikát gyakorolt, s Isten létezésének feltételezését tartotta a legvégzetesebb projekciónak. Amint a gyermek, aki az „én” szót még nem használja, önmagáról első szám harmadik személyben beszél, úgy az embertől függetlenül létező isteni szubjektumba vetett hit sem más, mint a még nem teljesen öntudatos ember kifejeződése. A vallás leküzdése ennek megfelelően azáltal megy végbe, hogy az emberi ideálokat és vágyakat öntudatosan maga az ember veszi kézbe. Az olyan vallásos meggyőződéseket, mint „Isten igazságos”, vagy „Isten szeretet”, át kell alakítani az ezeket megalapozó igazságokká, mint „az

---

<sup>1</sup> Ludwig Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, in: K.-H. Weger (Hrsg.) *Religionskritik*, Graz-Wien-Köln 1991, 71. (Vik János fordításában).

<sup>2</sup> Xenophanes von Kolophon: *Wider die anthropomorphe Gottesvorstellung*, in: K.-H. Weger (Hrsg.) *Religionskritik*, 19–20.

igazságosság isteni”, vagy „a szeretet isteni”, pontosabban fogalmazva: az igazságosság és a szeretet a legnagyobb emberi ideálok.

A vallás általi önelidegenedés leküzdése Feuerbach szerint mindenekelőtt két oknál fogva elengedhetetlen:

Egyrészt gyümölcsöző realizmushoz vezet az embert. Amilyen mértékben az ember megtanul vallási projekcióira úgy tekinteni, mint saját vágyainak kifejeződéseire, olyan mértékben válik képessé arra, hogy különbséget tegyen az abban található teljesíthetetlen és teljesíthető ideálok között, és hogy utóbbiak megvalósítását anélkül tűzze ki célul maga elé, hogy az előbbiek őt megbénítanak.

Másrészt a vallás leküzdése által az ember megszabadul a vallással sajátosan összefüggő egyik veszélytől. Feuerbach szerint ugyanis a vallás általi önelidegenedés semmi esetre sem tekinthető ártalmatlannak: A vallás keretei között az ember egy fiktív Istennek adja mindazt a tiszteletet, amely tulajdonképpen magának az embernek járna. Ahol azonban – mint a vallásban – nem az ember, hanem a fiktív, kivetített Isten számít legfőbb létezőnek, ott kialakul az a készség, mely az embert feláldozza ennek az Istennek. Feuerbach ebben véli felfedezni a vallási motivációból elkövetett mindenféle rémtettek tulajdonképpeni okát. Mivel az Istenbe vetett hit nem az embert állítja a legmagasabb helyre, gonosz elvet hordoz magában. Az ateizmus ezzel szemben visszaadja az ember sajátos méltóságát, és ezért a valódi humanizmust kell látni benne.

Feuerbach valláskritikájára a következőképpen lehet megpróbálni válaszolni: Egyrészt – Xenofanész nyomdokain járva – kerülni lehet az antropomorfizmusokat az istengondolat megfogalmazásakor. Ilyen értelemben akkor hangsúlyozni kellene, hogy Isten felülmúl minden róla alkotott elképzelést, vagyis radikálisan transzcendens, világfölötti valóság. Ezen kívül ki lehet fejteni, hogy a keresztény istenfogalom nem emberi vágyakon és projekciókon alapul, hanem Isten kinyilatkoztató működésében források. Másrészt Feuerbach állításai a vallási elképzelések eredetéről valójában nem közölnek semmit azok érvényességéről. Hiszen mégha minden vallási tartalom megfelelő is lenne az emberi vágyaknak, akkor sem jelenthetné ez azt, hogy a vágyaknak nincs reális alapjuk. Elképzelhető ugyanis, hogy ezeket a vágyakat Isten ültette az emberi természetbe, mégpedig azért, hogy kifejlődjön benne a természetes vágyódás Isten után.

## 8.2. Karl Marx (1818–1883)

Zsidó származású protestáns családban nevelkedett. Egyetemi éveit alatt Berlinben kerül kapcsolatba az ifjúhegelianus iskolával, ahol Feuerbach és Bruno Bauer hatására ateistává lesz. Párizsi tapasztalatai és találkozásai nyomán szocialistává és kommunistává válik. Valláskritikája lényegében Feuerbachra támaszkodik. Hozzá hasonlóan és az ifjúhegelianizmus fejlődésvonalának megfelelően a történelmet nem úgy értelmezi, mint az isteni szellem önmegvalósításának folyamatát (Hegel), hanem úgy tekint rá, mint az emberi szellem önmegvalósításának folyamatára, amelyen belül a vallási elképzelések leküzdésre váró átmeneti szakaszt jelentenek. Mindenesetre Marx számára az ifjúhegelianus valláskritika, Feuerbach kritikáját is beleértve, túl idealisztikus, és ezért bizonyos fokig még mindig „vallásos”, mert az ember lényegéről és önmegvalósításának folyamatáról túl absztrakt módon gondolkodik és beszél.

A vallásban ő is az ember lényegének projekcióját látja. Marxot ugyanakkor az a kérdés is érdekli, hogy minek köszönhető az ember vallásos önelidegenedése, és hogy miként lehet azt legyőzni? Szerinte a vallás mint önelidegenedés okát a konkrét társadalmi viszonyokban kell keresni, amelyek meghatározzák az ember lényegét. Az emberi lényeg számára tehát nem valamiféle absztrakt, ideális formában létezik, hanem mindig a társadalmi viszonyok konkrét függvényeként. Ez azt jelenti, hogy az ember lényege csak a mindenkor szocioökonómiai realitás által meghatározott formában létezik. És az embernek ez a lényege tükröződik a vallásokban. A vallás fonák világnézetét a fonák, igazságtalan, embertelen társadalmi viszonyok hozzák létre.

A vallási elképzelések fejlődése során végbemegy az ember önelidegenedése, illetve feloszlása a vélt isteni lényre és az emberre, aki az előbbi alattvalója. Ennek az önelidegenedésnek az alapja – Marx szerint – a reális emberi világ szétziláltsága és ellentmondásossága, a termelési folyamatától függő osztályellentétek a mindenkor társadalmi viszonyok között. A vallásnak ezt az értelmezését különösen jól szemlélteti a túlvilági életbe vetett hit: A jobb túlvilágra vonatkozó reménységben implicit módon a rosszabb evilági valóság elleni tiltakozás artikulálódik. Ebben az értelemben a vallás Marx számára „az elnyomott teremtmények sóhajtása”. A jobb túlvilágba vetett illuzórikus remény ugyanakkor megakadályozza, hogy ez a tiltakozás az evilági valóság reális megváltoztatásába torkolljon. Így a vallás – Marx szerint – útjában áll az ember valódi felszabadításának. Ebben az értelemben

a vallás a „nép ópiuma“, amely enyhíti ugyan a fájdalmakat, de megakadályozza azok okának eltávolítását, vagyis a sürgősen szükséges műtétet. Ezért a vallási elképzelések mindenkori konkrét formájára úgy tekinthetünk, mint a konkrét társadalmi viszonyok (különösképpen a termelési struktúrák és az ezzel összefüggő osztályellentétek, illetve a hatalom- és tulajdonszervezés) ideológiai építményére. Amikor majd egy napon a társadalmi viszonyok igazságos és ellentmondásoktól mentes formát öltenek, vagyis az osztály nélküli társadalomban – így Marx – a vallás magától el fog tűnni, mert a vallásos igény elveszíti táptalaját.<sup>3</sup>

Marx nem elégszik meg az elemzéssel. A filozófiát azzal vádolja, hogy a világot csak értelmezi, holott a lényeg az, hogy a világ megváltozzon. Ez érvényes a valláskritikára is. A forradalmi harc tehát mint megoldás, nemcsak az uralkodó osztályok, hanem a vallás ellen is kell hogy irányuljon, mivel utóbbi az előbbi egyik legfontosabb támasza. Ezzel a felfogásával Marx szellemi atyjává vált annak a militáns valláskritikának, amely később számos kommunista államban gyakorlatba lett ültetve. Ugyanakkor a kommunista doktrínától és világnézettől függetlenül is, a vallásnak mint társadalmi eredetű jelenségnek marxi értelmezése nagy befolyással bírt, és főleg a vallásszociológia területén hatott tovább.

A marxi valláskritika kritikája egyrészt elismeri a kölcsönhatásokat a vallási sóvárgások és a társadalmi problémák között, ugyanakkor óv is attól a törekvéstől, amely a vallást egyszerűen csak ezekből a problémákból vezeti le. Ebben az összefüggésben ugyanis át kellene gondolni, hogy a vallások rendelkeznek-e olyan tartalmakkal, melyeket nem lehet a társadalmi folyamatokból levezetni, és amelyek egy igazságos társadalmi rendben is vigaszt adhatnak.

### 8.3. Friedrich Nietzsche (1844–1900)

Feuerbach projekciós tézisének folytatása mellett a valláskritika fokozódik Nietzsche műveiben. A szalonképes ateizmusnak hódoló emberek számára Nietzsche felmutatja mindazt, ami következik abból a tényből, hogy „Isten halott“, vagyis hogy az Istenbe vetett hit hitelt nem érdemlővé vált az ember számára: A hagyományos istenhít nélkül és minden metafizikai érték nihilista eltávolítása után a világban már nincs „fent és lent“, nem lehet

---

<sup>3</sup> Karl Marx: *Religionskritik als Kritik der Illusion durch Religion*, in: K.-H. Weger (Hrsg.) *Religionskritik*, 98 sk.

tájékozódni, nincsenek megbízható mércék, irányelv, nincs igazság. A vallás rendeltetése Nietzschénél is: irányvonalat nyújtani annak az embernek, aki túl gyenge ahhoz, hogy rendelkezzen önmagával.

Bár annyira nehéz a gyenge ember számára lemondani a vallásról, ez a lemondás – Nietzsche szerint – mégis nagy esélyt rejt magában. Ahelyett, hogy egy amúgy is törekennyé vált korlátba kapaszkodna, saját erejével határozhatja meg életét. Isten halálának a híre ezért jó hír minden szabad szellem és vakmerő ember számára:

„Valóban: mi filozófusok és »szabad szellemek« arra a hírre, hogy a régi »Isten halott« úgy érezzük, mintha új hajnalpír ragyogna be minket, szívünk túlcordul a hála, a csodálkozás, a sejtelem és a várakozás érzésétől – végre újból szabad előttünk a láthatár, bár egyáltalán nem tiszta, de hajóink végre kifuthatnak újfent, még ha tömérdék veszedelem leselkedik is rájuk, ismét tér nyílt a megismerő ember vakmerősége előtt, a tenger, a mi tengerünk ismét nyílt, talán még sohasem is volt ennyire »nyílt a tenger«.”<sup>4</sup>

A kereszténység szemére Nietzsche azt veti, hogy lényegesen hozzájárult az ember elpuhulásához, és hogy természetellenes élettagadó erkölcsi előírásaival korlátozza az emberi autonómiát. A kereszténység élvezet- és testellenessége Istent úgy tünteti fel, mint az élet és minden természetes ösztön ellenségét. Egyébként a kereszténység a világ szisztematikus megketőződésében érdekelt, hiszen a túlvilággal vigasztal, amely nem létezik, és amelyben alapjában véve már senki nem hisz. A valóban aktív emberek bensőleg felszabadították magukat a kereszténység hatása alól, s kimerészkedtek a nyílt tengerre. Ezzel szemben a keresztények együgyűek, mert a világgal kapcsolatos merő félelmük miatt nincs bátorságuk ezt a világot mint utolsó valóságot komolyan venni.

Nietzsche számára a valláskritika elsősorban az új etikai és antropológiai célkitűzések szempontjából jelentős. Isten halálának és a régi értékek lerombolásának kihirdetését követően ugyanis szabad az út az ember új önértelmezése, a szabad alkotói cselekvés felé. Az új, saját értékek létrehozása, illetve a „minden értékek átértékelése” érdekében fontos feladni azt a próbálkozást, hogy gondolkodásunkban Isten gondolatait fürkésszük. Ahelyett, hogy abszolút értékek és igazságok illúziójába kapaszkodnánk, saját perspektívánk felől kell szemlélnünk a világot: „Új büszkeségre tanított engem az én »én«-em, ezt tanítom az embereknek: ne dugják többé fejüket a

---

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány* (ford. Rohmányi Török Gábor), Budapest 1997, 343.

mennyei dolgok homokjába, hanem hordozzák szabadon, ezt a földi főt, a mely a földnek értelmet teremt!”<sup>5</sup>

Marxhoz hasonlóan Nietzsche is ellene van a túlvilági dolgokkal való vigasztalásnak és síkra szál az emberi önmeghatározás és öntörvényűség mellett. Marxtól különbözik viszont abban a kérdésben, hogy az ember egyáltalán miért törekszik egy igazságos rend kialakítására? Nietzsche számára ugyanis az egyetlen érvényes igazságkritérium ennek az életnek az igenlése, az élet akarása és a hatalom akarása. Saját konkrét életem ilyen jellegű igenlése abban csúcsosodik ki, hogy elképzelem és igenlem „mindenek örök visszatérését”. Itt Nietzsche arra gondol, hogy minden egyes döntést azzal a gondolattal hozzák meg, s az életemet úgy életem le, hogy azt akárhányszor ugyanúgy képes legyek újraélni, ha lehetőségem lenne rá. Így csak akkor lehet boldog az ember Isten nélkül, csak akkor képes szeretni saját sorsát, ha sikerül neki ezt az életet mindig teljes egészében akarni. Mivel azonban ez a „legmagasabb gondolat”, amely az embertől éppenhogy emberföldről kíván, Nietzsche szerint „az ember valami, aminek fölébe kell kerülni”.<sup>6</sup> Ezért hirdeti az emberföldről embert: „Meghalt minden isten: íme azt akarjuk, hogy az emberföldről ember éljen.”<sup>7</sup>

Az emberföldről ember, az „Übermensch” kikiáltása nyilvánvalóvá teszi, hogy Nietzsche filozófiájában kik számítanak az élet veszteségeinek: Mindazok, akiknek nincs erejük arra, hogy névtelen szenvedésük fölé emelkedjenek, s akik összetörnek az élet terhei alatt; azok, akik nem tudják elviselni „mindenek örök visszatérését”. Ugyanakkor éppen a gyengék és a kicsinyek, akiket Nietzsche megvetően lenéz, különleges módon nagyra vannak becsülve a Názáreti Jézus üzenete és élete által. Nietzsche mindenestre kételkedik abban, hogy a keresztény együttérzés és odafordulás valóban a másik ember érdekében történik, s ezért az ő gondolkodása jelenti az egyik legélesebb és legalapvetőbb kihívást a keresztény gondolkodás számára. Ebben a vonatkozásban a valláskritika egyik legizgalmasabb kérdése a következő: Létezhet olyasvalami, mint az önzetlen szeretet, vagy – amint ezt Nietzsche gyanítja – a szeretetben csak a kellemes érzést szeretjük, amelyet a másik kivált bennünk?

---

<sup>5</sup> Nietzsche: *Im-igyen szóla Zarathustra* (ford. Dr. Wildner Ödön), Budapest 1908, Zarathustra beszédei. A három változásról.

<sup>6</sup> Nietzsche: *Im-igyen szóla Zarathustra*, első rész 3.

<sup>7</sup> Nietzsche: *Im-igyen szóla Zarathustra*, első rész vége.

## 8.4. Sigmund Freud (1856–1939)

Sigmund Freud szerint a vallás egyfajta lelki betegség. Úgy véli, hogy a pszichoanalízis módszerével szoros összefüggés mutatható ki az istenhit és a szülőkomplexus között. A vallási hit biztos jele annak, hogy az ember még nem vált felnőtté. Valláskritikai jellegű kijelentéseiben Freud is a projekciós tézisre épít: Pszichológiai szempontból a személyes Isten nem más mint egy fiktív fellettes-apa, melyet a felnőtté válás folyamatában félre kellene állítani. Isten olyan emberek infantilis illúziója, akik – tekintettel a természet, a sors és a halál ellenőrizhetetlen hatalmára, és társítva a koragyermekkori gyámszorongás tapasztalatával – félelmüket másként nem tudják legyőzni. Az Ödipusz-komplexusból eredő kényszerneurózisként a vallás kétségtelenül pusztulásra van ítélve.

A vallási elképzelések tartósságát Freud az ezek alapjául szolgáló emberi kívánságok és szükségletek erejére vezeti vissza. Szerinte a vallás egyedül azért képes ennyire tartani magát, mert ennyire masszív bennünk a veszélyekkel szembeni védelem, az igazságosság, a halált követő élet utáni vágyakozás. Olyan illúziókon alapszik tehát a vallás, amelyek „az emberiség legidősebb, legerősebb, legegésőbb vágyainak beteljesülését” ígérik. A vallás „titkának ereje ezen vágyak erejében áll”.<sup>8</sup>

Mindenesetre Freud elismeri, hogy nem lehet kizárni az ember vágyainak esetleges valós alapját. Az illúzió ugyanis nem azonos jelentésű mint a tévedés. Tekintettel azonban pszichológiai származtatathatóságára, annyira valószínűtlen ezen illúzió igazságának feltételezése, hogy korunk felnőtt embere az intellektuális tisztesség nevében nem szavazhat bizalmat neki: „A vallás egy próbálkozás az érzéki világ legyőzésére, amelybe bele vagyunk állítva, mégpedig annak a vágyvilágnak a segítségével, amelyet biológiai és pszichológiai szükségleteink következtében alakítottunk ki magunkban. Ez a próbálkozás azonban sikertelen. A vallás tanításai annak a kornak, az emberiség tudatlan gyermekkorának a bélyegét viselik magukon, amelyben keletkeztek. Vigasztalásai nem érdemelnek bizalmat.”<sup>9</sup>

Freud érvelése nem cáfolható meg azáltal, hogy utalunk az ő valláskritikájában is fellelhető téves következtetésre, amely a vallás eredetéből kiindulva ítéli meg annak érvényét. Freud maga reflektál ugyanis erre az ellenvetésre. Ugyanakkor meg szabad kérdezni, hogy a vallás eredete

---

<sup>8</sup> Sigmund Freud: *Die Zukunft einer Illusion*, in: K.-H. Weger (Hrsg.) *Religionskritik*, 139 sk.

<sup>9</sup> Freud, 146.

tényleg annyira könnyen magyarázható pszichológiailag, ahogy azt Freud állítja, s hogy alapvető tézise, melynek értelmében a vallás gátol a felnőtté válásban, megalapozottnak tekinthető-e? Időközben ugyanis egy egész sor pszichoanalitikai iskolázottsággal rendelkező szerző kiemeli, hogy a vallás képes támogatni az embert az emancipáció és az önmeghatározás folyamatában.

## 8.5. Összegzés

A funkcionális valláskritika eddigiekben bemutatott képviselői bírálatuk kiindulópontjaként már eleve feltételezik az ateizmus érvényét. Emiatt a be nem bizonyított előfeltevés miatt, maguk is támadhatóvá válnak. A vallás eredetére vonatkozó fejtegetéseik nem képesek bizonyítani az általuk feltételezett ateizmust. A „gyanú mesterei” közül tehát egyik sem terjeszt elő meggyőző érvet a keresztény hit ellen. Mindenesetre megmutatják, hogy a vallási jelenségek létezését lehet naturalista álláspontonról kiindulva is magyarázni. Ezen kívül fontos ösztönzést jelentenek arra, hogy az emberi ész fóruma előtt számot adjunk saját vallási hitünkéről. Vitára és saját hitünk reflexiójára hívnak tehát. Az emberi önelidegenedés formális vádja ugyan könnyen visszautasítható, hiszen a már említett ateista premisszán nyugszik, amikor viszont a vallás önelidegenítő hatásának konkrét példája tárul elénk, konstruktív dialógusra van szükség a valláskritika ezen változatával.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> A 8. fejezet összeállításában irányadóul szolgált: Karen Armstrong: *Isten története. A judaizmus, a kereszténység és az iszlám 4000 éve*, Budapest 1997, 422–458; Armin Kreiner: *Demonstratio religiosa*, in: Heinrich Döring – Armin Kreiner – Perry Schmidt-Leukel (Hgg.), *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg i. Br. 1993, 9–48; Loichinger: *Frage nach Gott*, 41–68; Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 127–139. Klaus von Stosch: *Einführung in die Systematische Theologie*, 13–45.





## **9. A szenvedés az ateizmus sarkköve? Avagy az istenhívő a vádlottak padján**

### **9.1. A probléma leírása és jelentősége**

A teodicea kifejezés G. W. Leibniz (1646–1716) nevéhez fűződik. Jelentése: 'Isten igazolása' a rossz és a szenvedés létezésére való tekintettel. Pontosítva azonban azt kell mondanunk, hogy nem Isten igazolásáról van itt szó, hanem a mindenható és jóságos Isten létezésébe vetett hit racionális igazolásáról a rosszra és a szenvedésre való tekintettel. Erre az igazolásra azért van szükség, mert úgy tűnik, hogy a következő három kijelentés logikailag nem egyeztethető össze egymással:

1. Isten mindenható
2. Isten jóságos
3. Van szenvedés

Hiszen a mindenható Isten képes megakadályozni a teremtmények szenvedését, és a jóságos Isten meg is akarja akadályozni azt. Mivel azonban létezik a szenvedés, nyilvánvaló, hogy egy ilyen Isten nem létezik.

Ennek a problémának a jelentősége szorosan összefügg az ún. istenérvek megítélésével. Amennyiben ugyanis valaki az istenérvek alapján Isten létezését minden kétséget kizáróan bizonyítotttnak tartja, a teodicea-probléma számára csupán csak rejtélynek számít, amelynek a megoldása kíváncsú lenne, de nem föltétlenül szükséges. Amennyiben az istenérvek argumentatív erejét valaki gyengébbnek tekinti, ha tehát azt tartja, hogy Isten létezését nem lehet bizonyítotttnak tekinteni, akkor a teodicea-probléma által felvetett látszólagos ellentmondás erős érvet jelent amellett, hogy az Istenbe vetett hit téves. Más szóval: A teodicea-probléma megoldhatatlansága érv lenne Isten létezése ellen. Az ateista valláskritikusok ma is valóban ebben a formában érvelnek: Előbb az istenérvek bizonyító erejét bírálják, aztán felhozzák a teodicea-problémát, mint Isten létezésének megcáfolását. Georg Büchner-től származik az a kijelentés, hogy a teodicea-probléma az „ateizmus sarkköve”.

Egy ilyen kiindulópont láttán várható lenne, hogy egy magát tudománynak tartó teológia nagy erőfeszítéseket tesz a teodicea-probléma megoldására. Ez azonban csak részben igaz. A következőkben a teodicea-problémával történő teológiai bánásmód négy formáját mutatjuk be.

## 9.2. A probléma átértelmezése

Ennek a próbálkozásnak a képviselői azt állítják, hogy a teodicea-probléma esetében tulajdonképpen a szenvedéssel való konkrét gyakorlati bánásmód kérdéséről van szó. A teodicea-probléma elméleti problémaként, különböző kijelentések közötti logikai ellentmondásként történő leírása, valamint a probléma elméleti megoldására tett minden kísérlet az ő szemükben nem megfelelő, öndicsőítő, a valósággal szemben vak, cinikus stratégiának tűnik a szenvedés kérdése kapcsán. Minden elméleti megoldás ugyanis szükségszerűen a szenvedés legitimációjához vezet. Aki megnevezi annak okát, hogy Isten miért engedi meg a szenvedést, az a szenvedést kétségtelenül Isten akaratának tekinti. És így éppen az elméleti teodicea-kérdés akadályozza meg azt, ami az egyetlen hiteles keresztény reakciónak számít: a szenvedés leküzdésére irányuló önfeláldozó gyakorlati erőbedobást. Jézus Krisztus keresztye által mutatja meg Isten a „megoldást” a problémára: A felebarát iránti szeretetből szabadon vállalja a szenvedést, de ahol csak lehet, enyhíti is azt. Éppen ezért a teodicea-problémával kapcsolatos intellektuális-elméleti vita helyébe egyedül a szenvedés enyhítésére vonatkozó gyakorlati elköteleződésnek kell lépnie.

Ez a vélemény, amelyet napjainkban főleg német nyelvterületen, és részben a felszabadítás teológiájában találunk meg, lényeges gyenge pontokat tartalmaz: A teodicea-kérdés mint elméleti probléma világosan különbözik a szenvedéssel való gyakorlati, egzisztenciális bánásmód kérdésétől. Nincs ok arra, hogy ezt a két kérdést összekeverjük egymással. Noha a teodicea-problémára vonatkozó elméleti megoldásokért való fáradozásnak is lehet adott esetben vigasztaló és értelmet adó funkciója, mégsem tekinthető elsősorban a szenvedésleküzdés egyik formájának, és nem is hivatott a szenvedéssel szembeni gyakorlati erőbedobás helyébe lépni. A teodicea-kérdéssel történő elméleti foglalkozás azzal a kérdéssel függ össze, hogy ez az Isten egyáltalán létezik-e, s hogy a beléje vetett bizalom mennyiben igazolható racionálisan. Az ateista számára, aki abból indul ki, hogy Isten nem létezik, a teodicea-probléma már fel sem merül, csak maga a szenvedés, illetve a vele való bánásmód mint gyakorlati probléma kerül fókuszba. Ezt az álláspontot a teológia mindenesetre nem teheti magáévá. Azt az állítást pedig, hogy a teodicea-probléma minden elméleti megoldása szükségszerűen a szenvedés kontra-produktív legitimációjához vezet, az ellenkező állítás bizonyításával lehet a legjobban megcáfolni.

### 9.3. Az ellentmondás feloldása az egyik premissza feladása révén

Ez a kezdeményezés komolyan veszi a teodicea-kérdés elméleti problémaként való kezelését. A kérdés megválaszolása itt azáltal történik, hogy feladjuk az egyiket azon premisszák közül, amelyek a látszólagos ellentmondást okozzák: (1) Isten mindenható, (2) Isten jóságos, (3) van szenvedés. Senki nem próbálkozik komolyan azzal, hogy tagadja a szenvedés létezését. Éppen ezért csak a két isteni tulajdonság, a mindenhatóság, vagy a jóság feladásáról lehet szó. Mindkét változatában azonban ez a próbálkozás a teizmus lényegi módosítását vonja maga után.

#### 9.3.1. Az „Isten jóságos” tulajdonság feladása, illetve módosítása

Csak ritkán – s ha igen, akkor is csak rejtve – történik meg, hogy Isten jóságát tagadja, vagy módosítja valaki. Mégis van egy eléggé elterjedt út, amely ebbe az irányba mutat: A súlyos szenvedés-tapasztalatokra való tekintettel nem ritkán hangsúlyozzák emberek azt, hogy Isten ugyan mindenképpen jó, az ő „jósága” azonban nem felel meg annak, amit mi emberek „jóságnak” tartunk. Valóban igaz teológiaiilag, hogy a mi fogalmaink nem szó szerint érvényesek Istenre. Fogalmaink nem képesek őt leírni, mert azok a mi véges tapasztalati világunkból származnak, Isten pedig minden végeségen túlmutató transzcendens valóság. Mégis ez nem jelentheti azt, hogy fogalmaink Istenre alkalmazva szószerinti jelentésük ellenkezőjébe csaphatnak át. Más szóval, mindenképpen igaz lehet az, hogy a „jóság” abban a mondatban, hogy „Isten jóságos”, nem ugyanazzal az értelemmel rendelkezik, mint abban a mondatban, hogy „X nevű ember jóságos”. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az „Isten jóságos” mondatnak a valóságban esetleg az „Isten gonosz” jelentése is lehet. Még ha az Istenről szóló beszéd tapasztalat-orientált értelmezéseinek jegyében tudjuk is, hogy az „Isten jóságos” állításnak a vonatkozási pontja az emberi istentapasztalatban van, a kérdés aktuális marad: Egyáltalán – s ha igen, hogyan – hozható összhangba egymással a jóságos Isten megtapasztalása a rossz és a szenvedés megtapasztalásával?

Isten „jóságának” világosabb tagadásáról van szó a kettős predestináció tanításában, vagyis abban az elképzelésben, hogy Isten – már a teremtés előtt – az emberiség kis részét az örök üdvösségre, másik nagy részét pedig az örök kárhozatra szánta. Istennek ilyenfajta cselekvése semmiféle, még analóg értelemben sem egyeztethető össze az „Isten jóságos” kijelentéssel. Egy ilyen Isten sokkal inkább a szó szoros értelmében „gonosznak” számítana. Annak

ellenére, hogy voltak jelentős keresztény teológusok, akik ebben az irányban gondolkodtak, ez az istenkép nem egyeztethető össze azzal az újszövetségi felfogással, mely szerint Jézusban világossá lett, hogy Isten szeretet (1Jn 4,8). Egy gonosz Isten kapcsán pedig, legyen az bármily erős, joggal állítható, hogy nem lehet tárgya a mi tiszteletünknek.

### 9.3.2. Az „Isten mindenható” tulajdonság feladása, illetve módosítása

A jó, de nem mindenható Isten gondolatát vallástörténetileg a dualista vallásokban találjuk meg, mint pld. a mazdaizmusban és a manicheizmusban. Leegyszerűsítve azt lehet mondani, hogy a jó Isten itt kozmikus harcban áll gonosz ellenpólusával, ellentétével. A jó Istennek nincs hatalmában kiiktatni a gonoszság erőit, mégis ezeket a vallásokat természetesen az a remény élteti, hogy a jó végső győzelmet fog aratni. A kereszténység történetében sem teljesen idegen ez a gondolat. Pld. Mani (216–276) önmagát „Jézus Krisztus apostolaként” értelmezte. Marcion a 2. században korakeresztény teológusként feltételezte az ellentétet a gonosz teremtő Isten és a jó megváltó Isten között. Dualista motívumok kötődnek a keresztény ördögfogalomhoz is: Mindenesetre itt rendszerint megmarad az a kitétel, hogy az ördög nem korlátozza Isten hatalmát, hanem csak annyiban tud cselekedni, amennyiben Isten megengedi azt neki. Ezen a vonalon haladva nem érhetjük el tehát a teodicea-probléma megoldását, vagy feloldását.

Ennek ellenére a jelenkori teológiában gyakran talál követőkre az a gondolat, hogy Isten nem mindenható. Ezt a felfogást főleg az ún. folyamat-teológia képviseli. A folyamatteológia Alfred North Whitehead (1861–1947) folyamatfilozófiájára támaszkodik. Whitehead filozófiailag újraélesztette az Istennek mint „demiurg”-nak plátoni gondolatát. A demiurg világalakító, nem pedig abszolút világteremtő. A folyamatteológiai felfogásban Isten és az anyag egyformán örök idők óta létező hatalmak. Isten nem teremtette az anyagot, és tiszta szellemként nincs is hatalma kényszerítő erővel hatni az anyagra. Isten hatalma sokkal inkább inspiráló, „meggyőző” természetű.

Önmagában véve az anyag tisztán kaotikus lehetőséggel rendelkezik. Isten inspiráló hatására azonban képes rendezni önmagát, és fokozatosan egyre magasabb, összetettebb létezési formákat felvenni. Ezen a módon magyarázhatóvá válik a természettörténeti és biológiai evolúció szükségessége. Minél magasabb és összetettebb a kialakult élőlény, annál nagyobb az élménytere és a hatalmi sugara. Ezen az úton Isten hatására alakul ki minden jó a teremtésben, minden lehetőség a jó megtapasztalására és a jó

művelésére. Ennek a folyamatnak az árnyékos oldala ugyanakkor abban áll, hogy ezzel szükségszerűen a rosszra való lehetőségek is növekednek, a szenvedés megtapasztalásának és okozásának a lehetőségei. Ez a törvényszerűség az anyag alapvető önállóságában gyökerezik, melyet Isten nem képes megváltoztatni.

Isten annyiban felelős a teremtésért, amennyiben ő az inspiráló erő annak fejlődésében. Elméletben Isten megakadályozhatta volna a világ fejlődését, és ezzel a rossz és a szenvedés kialakulását is. Ugyanakkor így a sok jó sem valósulhatott volna meg a világban. Ami nincs Isten hatalmában, az nem más, mint egy olyan világ megteremtése, amelyben csak jóság valósul meg. Annak ellenére, hogy Isten így közvetve felelős a rossz és a szenvedés kialakulásáért, folyamatteológiai szempontból mégis jónak mondható, mivel a jóság értéke kiegyenlíti a szenvedés és a rossz értéktelenségét. Isten mindenhol jelenvaló inspirációja egyes egyedül a jóság egyre magasabb lehetőségeit célozza meg. Isten együtt szenved az emberrel minden fájdalom, betegség, gonoszság miatt. Ugyanakkor Isten olyan inspiráló Szellem, aki arra indítja az embert, hogy enyhítsen a szenvedésen, hogy legyőzze a betegséget, s hogy a szeretet révén felülemelkedjen a gonoszságon.

A teodicea-probléma folyamatteológiai megoldása kétség kívül sok szempontból megfelel a keresztény jámborságnak, annak ellenére, hogy feladja az Isten mindenhatóságába vetett hitet. A tökéletesen jóságos, de nem mindenható Isten lehet a mi tiszteletünk tárgya és keresztény életünknek inspiráló forrása. Ezen kívül intellektuális szinten a teodicea-probléma feloldásához vezet a folyamatteológiának ez a megküzdési stratégiája. Ugyanakkor előnye az is, hogy meggyőző módon összeköti az Isten teremtő tevékenységébe vetett hitet az univerzum evolúciójára vonatkozó természettudományos belátással.

Kritikus szempontból a következő ellenvetések merülnek fel ezzel a megoldással kapcsolatban:

1. Isten mindenhatóságának a korlátozása a hívő ember magatartására nagy hatással van. Ha Istennek csak inspiráló hatalma van, akkor egyrészt pld. nem lehet a szó szoros értelmében vett csodát kérni tőle. Bizonyossággal egyetlen katasztrófa elől sem képes Isten megmenteni az embert, illetve az emberiséget. Másrészt felmerül a kérdés, hogy a pusztán inspiráló hatalommal rendelkező Isten garantálni tudja-e a halál fölötti győzelmet? A folyamatteológiai elképzelt Isten képes-e örök életet biztosítani, s ezzel végérvényesen legyőzni az anyag káosztörekvéseit?

2. Egy másik ellenvetés még alapvetőbb természetű. Tekinthető-e még klasszikus értelemben vett „Istennek” a folyamat-isten? Nem tartoznak-e alapvetően a klasszikus istenfogalomhoz a következő tulajdonságok: tökéletes jóság és tökéletes hatalom? Ezt a kérdést nem könnyű megválaszolni. Ki határozza meg azt, hogy micsoda „Isten”? Szent Anzelm klasszikus definíciója szerint a folyamatteológia Istene kétségkívül nem felel meg annak az Istennek, aki az, aminél nagyobbat nem lehet elgondolni. A folyamat-isten nem a körülhatárolhatatlanul legnagyobb, minden végeességet végtelenül felülmúló valóság, hanem egy behatárolt részvalóság az univerzumban, úgymond a világ jó lelke. A behatárolt Isten gondolata éppen ezért „metafizikailag elégtelennek” (John Hick) tekinthető.

#### 9.4. A megoldásról való hívő lemondás

Ennek a kezdeményezésnek a képviselői, mint pld. Hans Küng (sz. 1928) és Wolfhart Pannenberg (1928–2014), nem tagadják a teodicea-probléma elméleti komolyságát, de nem is készek arra, hogy feladják Isten valamelyik tulajdonságát. Elfogadják a problémát, ugyanakkor megoldhatatlannak tartják azt. Helyesebben ők abból indulnak ki, hogy van ugyan megoldás a problémára, ez ugyanakkor csak Isten előtt ismeretes, számunkra elérhetetlenül rejtve marad. Egyedül a remény adott, hogy az üdvösség eszkatológiai állapotában majd felismerjük, hogy Isten miért engedte meg a rosszat és a szenvedést. Olyan ez, mint amikor például a kézzel szőtt szőnyegnek csak a hátát látjuk a szálak kibogozhatatlan egyvelegével együtt. Amikor azonban majd egykor szemből látjuk a szőnyeget, meg fogjuk ismerni az addig rejtve maradt mintát is.

Ennek a véleménynek hosszú teológiai hagyománya van. Jól összeegyeztethető az Istenbe vetett hit bizalom jellegével. De mi a helyzet a hittel összefüggő magatartás racionalitásával? Itt is az istenérvek megváltozott értékelése fontos. A teodicea-probléma korábban nem kérdőjelezte meg Isten létezését, hanem csak kvázi elhomályosította Isten terveit, melyre a bizalom volt a megfelelő reakció. Ma, amikor majdnem minden teológus elismeri, hogy Isten létezését nem lehet kényszerítő módon bizonyítani, a teodicea-problémához kapcsolódó kérdés így hangzik: Isten létezésének látszólagos megcáfolása ellenére racionális magatartásnak számít-e továbbra is hinni az ő létezésében?

A teodicea-probléma megoldásáról való hívő lemondás pártfogói természetesen nem az ésszerűtlen hitet képviselik (*credo quia absurdum*),

hanem abból indulnak ki, hogy a logikai ellentmondás, amely a teodicea-problémában van, csak látszólagos természetű. Vagyis Istennek van oka a szenvedés megengedésére, számunkra azonban ez az ok rejtve marad. Ezt a lehetőséget pedig mindenestre nem lehet kizárni. Ez a kezdeményezés éppen ezért a hit ésszerűségének minimális igazolásaként kezelhető. A hit racionális igazolása meggyőzőbb azonban, ha valaki, legalább spekulatív úton meg is nevezi annak lehetséges okait, hogy Isten megengedi a szenvedést. A következő kezdeményezés képviselői ezzel próbálkoznak.

### **9.5. Az ellentmondás feloldása kiegészítő feltevések bevezetése által**

Ezen az úton fennáll annak a veszélye, hogy a teodicea-problémában található ellentmondás úgy oldódik fel, hogy többé-kevésbé rejtett módon tagadjuk a szenvedés valóságát. Éppen ezért meg kell mutatni, hogy a teremtető Isten jóságával és mindenhatóságával elvben összeegyeztethetők a szenvedés és a rossz különböző formái, valamint azok mértéke is: ember és állat szenvedése, az ún. természeti rossz létezése (az a szenvedés, melynek okai a természetben vannak), valamint az ún. erkölcsi rossz létezése (az a szenvedés, amelyet emberek okoznak egymásnak). Ezen kívül fontos, hogy a kiegészítő feltevések bevezetése természetesen nem vezethet újabb ellentmondásokhoz.

A megoldási kísérletek logikai alapstratégiáját G. W. Leibniz világosan megfogalmazta: Ha Isten teremthetett volna egy jobb világot (mindenhatóság), de ezt nem tette volna meg, akkor ez ellentmondana az ő erkölcsi tökéletességének (jóság). Ha létezik tehát a mindenható és jószágos Isten, akkor ez a világ – ahogy van – „az összes lehetséges világok között a legjobb” kell hogy legyen. Ez a következtetés azóta gyakran vált csúfolódás tárgyává. Hiszen nem nehéz egy „jobb”, szenvedéstől mentesebb világot elképzelni. Leibniz végkövetkeztetése mégis a helyes irányt mutatja. Következtetése ugyanis helyes akkor, ha a világ – ahogy van – Isten teremtető szándékának nem a végcélját jelenti.

Nem lehet kizárni, hogy Isten a maga jóságában olyan célokat követ, amelyek érdekében a világ megteremtése csak eszközt jelent a cél érdekében: Ezek olyan célok és értékek, amelyek (a) csak olyan úton valósulnak meg, amelyen elkerülhetetlen, vagy legalábbis nem volt kizárható a reális szenvedés előfordulása, és (b) amelyek megérik ezt az árat. Ebben az esetben a világ – úgy, amint van – ezen célok és értékek megvalósítására való tekintettel, a legjobb lehet az összes lehetséges világok között. A teodicea-probléma



megoldása érdekében tehát azt kell megkérdezni, hogy milyen célokról és értékekről lehet vajon itt szó.

### 9.5.1. Az akarat szabadság értéke

Mindenekelőtt a szabad akarat értéke játszik központi szerepet ebben a kezdeményezésben. Az analitikus vallásfilozófiában a „free-will-defence” elnevezés vált ebben a vonatkozásban ismertté: „a szabad akarat segítségével történő védekezés”. Vannak hagyományos megoldási kísérletek a teodicea-kérdés kapcsán, melyek a szabad akaratra építenek: Eredetileg Isten egy tökéletesen jó és szenvedésmentes világot teremtett, betegség, fájdalom és halál nélkül, de szabad lényekkel, angyalokkal és emberekkel. A bűnbeesésben ezek visszaéltek a kapott szabadsággal, és ennek nyomán keletkezett a rossz és a szenvedés. A Teremtés könyvében például a fájdalom és a halál úgy jelennek meg, mint az első emberpár bűnbeeséséért járó isteni büntetés.

Súlyos ellenvetések merülnek fel azonban ezzel a hagyományos felfogással szemben:

1. Már a Biblia könyveiben is (különösen Jób könyvében) részben bírálják az elképzelést, hogy a szenvedés mindig megérdemelt büntetés lenne. Milyen gyakran ér szenvedés teljesen bűntelen embereket, pld. kicsi gyermekeket. Ezen nem változtat semmit az áteredő bűn kapcsán kialakult nézet, melynek értelmében egy ember sem bűntelen, hanem mindenki örökli az őszülők bűnét.
2. A bibliai mítosszal összefüggő elképzelés, melynek értelmében a teremtés eredetileg teljesen mentes volt a szenvedéstől és a rossztól, ellentmond a mai természettudományos felismeréseknek. Már jóval az első emberek előtt léteztek állatok, amelyek megbetegedtek, fájdalmat éreztek, meghaltak, harcoltak és öltek.
3. Végül egyáltalán nem belátható, hogy egy eredetileg tökéletes teremtésben a szabad lények – az angyalok vagy az emberek – miért helyezkedjenek szembe Istennel. Ha minden tökéletes volt, mi volt a kiváltója a felkelés aktusának?

A „free-will-defence” modern változatai megőrzik a hagyomány bizonyos alapvető tartalmait, ugyanakkor meggyőzőbb megoldást javasolnak:

1. Alapvető az a gondolat, hogy a valódi, erkölcsileg jelentős szabad akarat logikai szükségszerűséggel magába foglalja az erkölcsi rossz lehetőségét. Ha Isten minden alkalommal megakadályozná, hogy az ember szabadon az erkölcsileg rossz cselekedet mellett döntsön –

amit mindenhatósága alapján megtehetne – ez jelentősen korlátozná az ember szabadságát. Hiszen, ha választási szabadság csak a különböző jó cselekedetek között állna fenn, akkor ezeket aligha lehetne erkölcsi értelemben „jónak” nevezni.

2. Ezzel feltételezést nyer, hogy Isten valóban mindenható, ami azonban nem jelenti, hogy a logika szabályait hatályon kívülre helyezheti. A „mindenhatóság” azt jelenti, hogy minden olyan tényállás előidézhető, ami önmagában véve nem tartalmaz ellentmondást.
3. A szabad akarat, mint érv képes megmagyarázni a természeti rosszat, anélkül, hogy igénybe venné a bibliai büntetéslogikát? Erre vonatkozólag a modern teodicea-próbálkozások a következő válaszokat fogalmazzák meg:
  - a. A természettörvények rendszeressége szükséges feltétele a felelős szabadságnak.
  - b. A természettörvények rendszeressége nem lehet teljesen ártalmatlan, ha egy erkölcsileg releváns szabadságot kell lehetővé tennie. Vagyis az akarat szabadságát csak akkor lehet felelősen gyakorolni, ha az egyes döntések következményeit valamelyest megbízhatóan előre lehet látni. Ha pedig valóban létezik ez a természettudományos szempontból rendezett világ, akkor a törvényei hatnak a következményekre való tekintet nélkül: Ugyanazok a természettörvényes sajátosságok, amelyek például vizet adnak a szomjazónak, lehetővé teszik azt is, hogy valaki vízbe fulladjon, vagy hogy valakit vízbe fojtsanak.

Nem teremthetett volna azonban Isten egy természetörvények szerint rendezett olyan világot, amelynek a szabályai teljesen ártalmatlanok, amelyeknek soha nincsenek szenvedéssel teli következményei? Valószínűleg igen. Ez ugyanakkor azt is jelentené, hogy egy ilyen világban már nem állna fenn az erkölcsileg rossz döntés lehetősége, amelynek szándékolt következménye a másik létező kára. Így már nem létezne az erkölcsileg jelentős szabadság, és az erkölcsileg „jó” cselekedet lehetősége sem. A természeti rossz létezését tehát nemcsak az erkölcsi rossz isteni büntetéseként lehet értelmezni, hanem az erkölcsi szempontból releváns szabadság lehetőségének feltételeivel kapcsolatos következményt is láthatjuk benne.

### 9.5.2. A lélekalakító érési folyamat értéke

Ellensúlyozza-e azonban az erkölcsileg releváns szabadság értéke az ezzel összefüggő erkölcsi és természetes rossz valóságát? A „free-will-defence”-elmélet képviselői erre úgy válaszolnak, hogy olyan további értékekre mutatnak rá, amelyek az akarat szabadságának lehetőségével függnek össze: az összes erkölcsi és spirituális erényre, de olyan alapvetőértékekre is, mint az interperszonális szeretet.

Ebben a vonatkozásban különös jelentőséggel bír John Hick ún. „soul-making-theodicy”-elmélete. Lyoni Iréneusz, a 2. században élt keresztény gondolkodó felvetéséhez tér vissza John Hick, amikor azzal érvel, hogy Isten az embert ugyan az ő képére (imago Dei), de nem a hozzá való hasonlóságban (similitudo Dei) teremtette. A teremtés célja végső soron abban áll, hogy olyan világ jöjjön létre, amelyben az emberek megérnek az Istenhez való hasonlóságra, amelyben kifejlődhet a tökéletes, a saját ego körül már nem forgó szeretet jelleme. Mivel ezt a jellemet per definitionem csak érési folyamat eredményeként lehet elképzelni, amelyet a saját szabad döntések határoznak meg, logikailag lehetetlen volt, hogy Isten az embert eleve ilyen személyiséggel teremtse meg.

Ez a teodicea nem a szenvedést legitimálja, hanem a szenvedés elleni küzdelemtől meghatározott személyiség értékét. Nem mondja azt sem, hogy a szenvedés mindig az ilyen személyiség fejlődését szolgálja. Sokkal inkább csak azt mondja, hogy az ilyen személyiség fejlődése csak egy olyan világban lehetséges, amelyben a szenvedés valóságos kihívást jelent. Sokszor persze a szenvedés olyan nagy, hogy abban az emberek nem érnek, hanem alatta inkább derékba törnek. És mert sokan nem érik el ebben a világban az Isten által szándékolt céljukat, Hick feltételezi, hogy a lélekalakítás folyamata a halálon túl is folytatódhat, talán más, de hasonlóan rendezett világban. Egyedül az eszkatológiai remény perspektívája garantálja, hogy nem volt és ma sincs értelmetlen szenvedés ebben a világban, és senki nem marad végérvényesen a szabad akarattal történő visszaélés, vagy a természeti rossz áldozata.

Nincs még válaszunk az állatok szenvedése által felvetett kérdés. Miért teremtett Isten állatokat? Egy elképzelhető út a válaszadásra az evolúciós gondolkodásban rejlik: Az állatok hozzátartoznak azokhoz a feltételekhez, amelyek lehetővé teszik az ember biológiai szempontból történő kifejlődését. Talán Isten csak az evolúción keresztül volt képes megteremteni az embert, mert minden más, nem az evolúció útján létrejött létező már nem az ember

lett volna – írja Armin Kreiner, müncheni teológus.<sup>1</sup> John Hick arra is rámutatott, hogy az a teodicea, amely alapvetően meg tudja magyarázni, hogy a szenvedés és a rossz miként egyeztethető össze Isten létezésével, nem kell hogy ezt a szenvedés minden egyes formájára vonatkozólag megtegye. Mindig fog maradni ugyanis olyan szenvedés, amely titokzatosnak, értelmetlennek és abszurdnak tűnik, de éppen az ezekben rejlő kihívás elementáris feltétele a lélekalakító folyamat lehetőségének.

Ateista ellenvetések. Egy döntő eleme van ezeknek: Az eredeti szabad akarat létezésének megkérdőjelezése. A szabad akarat létezését minden ember intuitív módon feltételezi, és nyilvánvalóan erre építjük erkölcsi- és jogi elképzeléseinket is. Ugyanakkor lehet, hogy ez az intuitív bizonyosság csak illúzió. Ha ez bebizonyosodna, akkor az ember nem lenne más, mint gépember (*l'homme machine*), ahogy ezt J. O. La Mettrie (1709–1751) megfogalmazta. Ebben az esetben azonban értelmetlen is lenne a racionalitásra apellálni, hiszen a gépek nem szabadok abban, hogy válasszanak racionális és irracionális magatartás között.

## 9.6. Összegzés

Ha beismerjük, hogy Isten létezését nem lehet kényszerítő erővel bizonyítani, akkor azt a véleményt is megengedjük, hogy valójában nem biztos, hogy Isten létezik. Erre a bizonytalanságra való tekintettel a teodicea-kérdés új hangsúlyt kap. A szenvedés és a rossz már nem lehet pusztán tisztázatlan titok. A teodicea-probléma sokkal inkább kiindulópontjává válik az Isten létezése ellen szóló érvelésnek. S ha ebben a helyzetben a teodicea-probléma alapvető megoldhatatlansága mellett foglalnánk állást, nagyon erős valószínűségi érveket kellene hogy hozzunk Isten létezése mellett, egyébként a hit racionalitásának bizonyítását érintő törekvésünk végérvényesen csődöt mondana.

Ez esetben a fundamentális teológia csak a hitgyakorlaton belüli racionalitás világossá tételére törekedhetne, hiszen minden rendszer – még akkor is, ha irracionális meggyőződéseken alapszik – rendelkezik ún. rendszer-immanens racionalitással. Az elméleti értelemben vett racionalitás, vagyis a meggyőzésekkel történő intellektuális bánásmód kérdésében a hit vissza kellene hogy húzódjon a „*credo quia absurdum*” („hiszek, mert a hit abszurd”) irracionális koncepciójára. Ezt a következményt pedig csak abban

---

<sup>1</sup> Armin Kreiner: *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg im Breisgau 2005, 380–390.

az esetben sikerülhet elkerülni, ha belátható okokat tudunk megnevezni arra vonatkozólag, hogy Isten megengedi a rossz és a szenvedés létezését a világban. Csak ezen az úton válik lehetségessé a teodicea-probléma, illetve a benne foglalt látszólagos logikai ellentmondás hatástalanítása.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> A 9. fejezet összeállításában irányadóul szolgált: Armin Kreiner: *Gott im Leid*, 15–48; Loichinger: *Frage nach Gott*, 69–88; Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 111–125. Klaus von Stosch: *Einführung in die Systematische Theologie*, 95–129.

## **10. Megismerhető-e Isten? Avagy a kinyilatkoztatás hitének megismeréstani aspektusai**

### **10.1. Terminológia**

A kinyilatkoztatás fogalmát egymástól részben lényegesen eltérő jelentéssel használjuk. Megkülönböztethető mindenekelőtt annak fenomenológiai és teológiai-normatív alkalmazása.

#### **10.1.1. Fenomenológiai alkalmazás**

A kinyilatkoztatás fogalma ebben az értelemben olyan ismereteket jelöl, amelyeket a megismerő személy egy emberen kívüli lényre, vagy a transzcendens valóságra vezet vissza. Kinyilatkoztatásnak nevezhető ebben az értelemben mind a formája – vagyis az a különleges esemény, amelyen keresztül ennek az ismeretnek birtokába kerülünk –, mind pedig a tartalma ennek az ismeretnek. Mindkettő számos változatban előfordul: Mint forma, illetve esemény a kinyilatkoztatás történhet az elmerülés, a révület, mámoros állapotok, látomások, hangjelenségek, álmok, intuíció, jóslat, szokványos vagy rendkívüli események, emberi vagy nem emberi közvetítők által.

A kinyilatkoztatás tartalma gyakorlatilag az emberi tudástartalom egész területét körülölelheti: a transzcendens valóságról szóló információkat, a metafizikai tényállásokat, a történelmi és kvázi-történelmi eseményeket, a profán ismeretterületeket, az erkölcsi útmutatásokat, a titkos ismereteket. A kinyilatkoztatás tartalma lehet azonban a Szent, illetve maga az isteni valóság. Ebben az esetben hierofániáról – a Szent megjelenéséről –, vagy teofániáról – Isten megjelenéséről – beszélünk. A hierofániák és teofániák a maguk részéről történhetnek indirekt módon, vagyis egy nem-isteni valóság közvetítése által (pld. szokásos vagy rendkívüli természeti jelenségek, történelmi események, kultikus folyamatok és tárgyak, állatok és emberek stb. révén), illetve direkt módon, vagyis a misztikus eggyéválás (unio mystica) megtapasztalása, Isten közvetlen szemlélése révén.

A kinyilatkoztatás fogalmának fenomenológiai alkalmazását elsősorban a vallástudományban találjuk meg. Korábban itt gyakran különbséget tettek a természetes vallások, a misztikus megváltó-vallások és a kinyilatkoztatott vallások között. Időközben ez a megkülönböztetés messzemenően

problematicusnak és kivitelezhetetlennek bizonyult. Majdnem minden vallás – eltekintve az ún. „szekuláris vallásoktól” – a transzcendens valóságra vezeti vissza önmagát, és ezért legtágabb értelemben véve „kinyilatkoztatott vallásnak” számít.

### **10.1.2. Teológiai-normatív alkalmazás**

Teológiai-normatív alkalmazásban a kinyilatkoztatás fogalma egy adott vallási közösség alapvető reflexiós kategóriája, mely egyrészt azt a kérdést érinti, hogy milyen kinyilatkoztatott jelenségek tekinthetők igazinak. Másrészt itt arról van szó, hogy miként lehet a kinyilatkoztatást forma és tartalom szerint egyáltalán elgondolni. A keresztény teológia története során ezzel kapcsolatban világos módosulásokat lehet felismerni. Leggyakrabban három kinyilatkoztatásteológiai paradigmát szokás egymástól megkülönböztetni:

1. Epifanikus paradigma: kinyilatkoztatás, mint isteni megjelenés,
2. Instrukcióselméleti paradigma: kinyilatkoztatás, mint isteni tanítás,
3. Perszonalista, illetve kommunikációelméleti paradigma: kinyilatkoztatás, mint isteni önközlés.

A kinyilatkoztatásteológiai paradigmákat lehet részben úgy értelmezni, mint különböző hangsúlyelhelyezéseket a „kinyilatkoztatás” értelmezésében, részben azonban úgy is, mint egymástól valóban különböző koncepciókat. Történeti szempontból időbeli egymásutánosság jellemzi ezek megjelenését. A következőkben megpróbáljuk a szóban forgó kinyilatkoztatásteológiai paradigmákat – az elkerülhetetlen egyszerűsítés mellett – közelebbről jellemezni.

## **10.2. Kinyilatkoztatásteológiai paradigmák**

### **10.2.1. Epifanikus paradigma**

A bibliai és kora-patrisztikus korban a kinyilatkoztatás fogalma még nem egy teológailag rendszerezett kategória. Visszatekintve azonban meg lehet állapítani, hogy a kinyilatkoztatásteológiai gondolkodásmód az epifánia („megjelenés”) konceptusra helyezte a hangsúlyt. Itt elsősorban arról a zsidó-apokaliptikus, elsősorban üdvösségtörténeti irányultságú elképzelésről van szó, melynek értelmében a számos isteni epifánia csúcspontjaként „most” – vagyis Jézus életével, halálával és feltámadásával – érkezett el Isten szeretete új, eddig csak vágyva vágyott módon. Ezzel együtt az annyira óhajtott végidő is elkezdődött, amely majd Isten uralmának közvetlenül küszöbön álló végérvényes megvalósulásába torkollik.

Az epifanikus paradigmára tehát az üdvtörténeti szemlélet jellemző. Ez azt jelenti, hogy az Ószövetség kinyilatkoztatás-jelenségei – egyes egyházatyáknál más, különösen a görög vallások bizonyos jelenségei is – érvényesek maradnak, de a csúcspont felé haladnak, amely majd bevezeti a végidőt. A kinyilatkoztatás tartalmának tekinthető mind az apokaliptikus titkos tudás az üdvtörténeti események értelméről és időrendjéről, mind pedig Isten megjelenése. Ezt általában történetileg közvetített, indirekt megjelenésként képzeltek el, melynek csúcspontja végül is a „Fiú” megjelenése, melyet hamarosan már a teofánia inkarnációs módozataként értelmeztek: Jézusban maga Isten (később a szentháromságos Isten második személye) jelent meg.

A késői patrisztikus korban megváltozik a kinyilatkoztatásteológiai gondolkodás, s fokozatosan kialakul egy új paradigma, mégpedig először megváltozott súlypontok alakjában. Ezért a változásért mindenekelőtt a következő két tényező lehetett felelős:

1. Elsősorban az ún. „parúzia-késlekedés”: A végidő-események hamarosan történő bekövetkezésének, különösképpen Krisztus második eljövételének elmaradása összességében odavezetett, hogy – az újabb és újabb fellobbanások ellenére – meggyengült az apokaliptikus, s ezzel együtt az üdvtörténeti perspektíva is.
2. Másodsorban a keresztény hittanok kialakulása: Mindezt elősegítette a kánonképződés, a hitvallások kifejlődése, valamint a keresztény teológiának a görög filozófia erőteljes hatása alatt történő kibontakozása. Ez a történés előmozdította a hittartalmakra való egyre erősödő összpontosítást. Ezt a folyamatot kezdettől fogva kísérték kereszténységen belüli nézeteltérések, melyek az igaz hit kérdését célozták meg, és az állítólagos tévtanításoktól való elhatárolódást. Már nagyon korán kialakult az elképzelés, hogy azok rendelkeznek az igaz tanítással, akiknek a tana a kinyilatkoztatott hittartalmakra vezethető vissza. Így alakult ki fokozatosan az új kinyilatkoztatásteológiai paradigma.

### 10.2.2. Instrukcióselméleti paradigma

Azáltal, hogy a keresztény hit egyre inkább dogmatikus, nyelvíleg rögzített megfogalmazások alakját vette fel, módosult a kinyilatkoztatás értelmezése. A kinyilatkoztatás elsősorban a nagyobbbrészt természetfeletti – emberi ésszel fel nem ismerhető – tényállások tanító közlését jelentette. Itt mindene-



kelőtt azokról az alapidogmákról volt szó, amelyeket a hitvallások tartalmaznak, és amelyekről feltételezték, hogy a bibliai írások lényegét visszaadják. A kinyilatkoztatásteológiai gondolkodás súlypontja immár nem a Bibliában közölt eseményeken volt, hanem a bennük található tanításon. Ez a fejlődés abba az elképzelésbe torkollott, hogy a bibliai szövegek maguk is kinyilatkoztatottnak számítanak, ami a verbális inspiráció felfogásával lett alátámasztva. Ezek szerint a bibliai írásokat olyan szövegeknek tekintették, amelyeket a Szentlélek a szerzőknek szó szerint sugalmazott, és amelyek – mivel közvetlenül Istentől származnak – tévedhetetlenek, illetve tévedéstől mentesek.

Az instrukcióselméleti paradigma uralta a teológiát a középkortól egészen az újkorig, miközben az erőteljesen ki is épült. Egyre inkább úgy tekintettek a kinyilatkoztatott igazságokra, mint amelyek az emberi értelem számára érthetetlenek (*mysteria stricte dicta*). Szigorú értelemben vett titkok például a krisztológiai és szentháromságteológiai dogmák. Ezeket nem az ésszerű belátás, hanem Isten tekintélye alapján kellett hinni. Az ember üdvösségét már nem Isten megjelenésének egyik dimenziójaként és következményeként tekintették, hanem egy többé-kevésbé eszkatológikus, illetve halál utáni ígéretnek, amelyben azoknak lesz része, akik hiszik a kinyilatkoztatott igazságokat, és ezeknek megfelelően élnek.

Az a körülmény, hogy Isten kinyilatkoztatta ezeket az igazságokat, az isteni kegyelem ajándékának számított. Isten az emberrel szemben semmilyen formában nem volt kötelezve erre, s ebben áll a kinyilatkoztatás „ingyenes” jellege. Ezzel a felfogással ragaszkodni kellett ahhoz, hogy az ember önmagától, egyedül az értelem eszközével, soha nem juthatott volna el a kinyilatkoztatott igazságok ismeretére. Hiszen, ha az ember egyedül is megismerhette volna ezeket az igazságokat, akkor Isten már nem lett volna szabad annak eldöntésében, hogy ezeket az embernek kinyilatkoztassa, vagy előtte rejtve tartja.

Mindenesetre kivételt képezett ebben a vonatkozásban Isten létezésének és a természettörvénynek a megismerése. Mindkettő ugyanis egyrészt a kinyilatkoztatás tartalmának számított, másrészt azonban olyasvalaminek is, amit az ember képes értelmével felismerni: Isten létezését a természet szemlélése által – konkrétan az istenérvek segítségével –, az erkölcsi törvényt pedig a lelkiismeret vizsgálata által. Ezzel a „természetes istenismerettel”, illetve „természetes teológiával” szemben a „kinyilatkoztatás” fogalma egyre inkább szinonimája lett a keresztény hit – Isten pusztá létezésén túlmenő –

természetfeletti tartalmainak. Igaz ugyan, hogy a „természetes istenismerettel” kapcsolatban is részben „kinyilatkoztatásról” beszéltek, mindenesetre „a teremtes kinyilatkoztatásáról”. Más vallások kinyilatkoztatással kapcsolatos jelenségeit legjobb esetben is csak annyiban lehetett elfogadni, amennyiben a „természetes istenismeret” kifejeződéseként szóba lettek hozva. Vitatott volt az a kérdés, hogy az üdvösség lehetőségének szempontjából elegendő-e a természetes istenismeret, vagy ezzel kapcsolatban szükséges a természetfeletti kinyilatkoztatás ismerete is.

Az instrukcióselméleti paradigma kiéleződésének nyomán a racionális argumentáció alig érvényesült. Amúgy pedig a fundamentális teológia extrinszik motivációja határozta meg a racionális érvelést: Ésszerű úton azt kellett bebizonyítani, hogy Isten kinyilatkoztatta a megfelelő hitigazságokat, mégpedig anélkül, hogy az érvelés során a kinyilatkoztatott igazságok tartalma szóba került volna, hiszen azok az értelem számára amúgy is meszesemenően beláthatatlannak számítottak. Ha a kinyilatkoztatást mennyei csomagküldeményhez hasonlítjuk, akkor a fundamentálteológiai érvelésnek kvázi az volt a feladata, hogy a feladó adatainak helyességét bizonyítsa, anélkül, hogy magát a csomagot kinyitná. Ha ugyanis biztosított volt, hogy a csomag Istentől származik, akkor a tartalomnak is jónak kellett lennie.

Ez a bizonyítás lényegében úgy történt, hogy megpróbálták Jézust, a beteljesedett ószövetségi jövendölések és saját csoda-tevékenysége alapján Isten által hitelesített hírnökként kezelni. Maga Jézus nem hagyott hátra írásos bizonyítékokat, éppen ezért bizonyítani kellett a bibliai tanúk szavahihetőségét is. Ez mindenekelőtt az újszövetségi Szentírás szerzőinek a vértanúságára való utalás révén történt meg, mely erkölcsi tisztességük és megbízhatóságuk igazolásaként szolgált. Ha racionálisan biztosnak számított, hogy a bibliai tanúk Jézusról megbízhatóan tudósítottak, és hogy a csodák és a beteljesedett jövendölések alapján ő isteni küldöttnek tekinthető, akkor a kinyilatkoztatott igazságokat már csak engedelmesen el kellett fogadni. Racionális kétség ugyanis nem férhetett ahhoz, hogy mindaz, amit maga Isten kinyilatkoztatott, igaz is egyben. Isten nem tévedhet mindentudásának köszönhetően, s nem is csalhat erkölcsi tökéletessége alapján. Ezért minden, amit Isten közöl, feltétlenül igaz – akkor is, ha az ember azt nem érti.

Az instrukcióselméleti paradigma hatásai ma is érezhetők. Hiszen még a 19. és 20. században is dominálta az újszolasztikus teológiát, és meghatározta az I. Vatikáni Zsinat kinyilatkoztatásteológiai kijelentéseit. Még napjainkban is újra és újra feltűnik a Vatikán tanítóhivatali

kijelentéseiben. Protestáns részről pedig tovább él az evanglikál és fundamentalista irányultságú közösségekben. Teológiai szempontból inkább konzervatív beállítottságú analitikus vallásfilozófusok körében talál újabban támogatókra – például R. Swinburne, N. Wolterstorff esetében –, még akkor is, ha az ő műveikben a kinyilatkoztatás beláthatóságának és érthetőségének egyértelműen pozitívabb megítélésével találkozhatunk. Mindezek ellenére az instrukcióselméleti kinyilatkoztatás-értelmezés számos súlyos ellenvetésnek van kitéve, amelyeket mindenekelőtt a felvilágosodás kinyilatkoztatás-kritikája fogalmazott meg. Ez a kritika, amelyre később még utalni fogunk, valamint az epifanikus paradigmához való visszatérés felelős annak a harmadik paradigmának a kialakulásáért, amely már a 19. század teológiájában is fellelhető, mindenekelőtt azonban a 20. században vált nagyon befolyásos szemléletté.

### 10.2.3. Perszonális, illetve kommunikációelméleti paradigma

Egyrészt a német idealizmus filozófiájának hatására, másrészt pedig a kinyilatkoztatás dokumentumainak – Szentírás, hitvallások stb. – történeti létrejöttét érintő tudományos felismerések nyomán fejlődött ki az a felfogás, hogy Isten nem valamiféle igaz tételeket, hanem önmagát nyilatkoztatta ki. A kinyilatkoztatás így Isten „önközlése”, illetve „önkinyilatkoztatása”, és ez azt jelenti, hogy maga Isten fordul oda az emberhez, hogy ezzel megnyissa előtte az utat a vele való közösségre.

A hitben, amely mindenekelőtt Istenbe vetett bizalomként tűnik fel, az ember elfogadja ezt az Istenhez fűződő kapcsolatot, és benne megtapasztalja az emberi egzisztencia értelmét és üdvösségét. A kinyilatkoztatás ezzel primer módon kommunikatív, kvázi interakciós történés Isten és ember között. A hittartalmakban tükröződik egyrészt az ember reakciója az isteni önkinyilatkoztatásra, másrészt pedig ezek artikulálják, hogy az Istenhez fűződő kapcsolatban miként lehet az élet értelmét és az üdvösséget megtapasztalni.

A kinyilatkoztatásteológiai racionális érvelés ennek megfelelően itt két feladattal rendelkezik:

1. Egyrészt azt kell megmutatnia, hogy Isten önkinyilatkoztatásának az elfogadása racionálisan jogos, vagy (a megfelelő racionalitás-értelmezés szerint) akár kötelező is lehet.
2. Másrészt az intrinszik motiváció értelmében azt a hermeneutikai feladatot kell felvállalnia, hogy a hittartalmak belső, egzisztenciális értelmességét megvilágítja.

A kinyilatkoztatás fogalma ebben az értelemben nagymértékben kitágul, hiszen már magába foglalja Isten és az emberiség egész interakcióját, vagyis az egész üdvtörténetet, annak minden dimenziójával. Ebben rejlik egyrészt az a döntő kiindulópont, melynél fogva lehetségessé válik a racionális természetes istenismeret és az értelem számára megközelíthetetlen természetfölötti istenismeret közötti szétválás leküzdése. A perszonális paradigma másrészt lényegesen kedvezőbb kiindulási feltételeket biztosít a kinyilatkoztatással kapcsolatos nem-keresztény bizonyosság-élmények érvényességének alapvető elfogadásában.

A perszonális, illetve kommunikációelméleti paradigma mindenekelőtt a római-katolikus és protestáns tudományos kortársteológiában van túlsúlyban, erősen változó és jellegzetes formákat öltve. A II. Vatikáni Zsinat kinyilatkoztatásról szóló konstitúciójában (Dei Verbum) megtaláljuk bizonyos lecsapódását, holott ebben a dokumentumban az instrukcióelméleti paradigma alapvonásai is megtalálhatóak.

### 10.3. A felvilágosodás kinyilatkoztatás-kritikája

A felvilágosodás alapeszméje az emberi ész autonómiája, amelyet Immanuel Kant (1724–1804) fogalt össze híressé vált bevezetőjében, amelyet a felvilágosodásról szóló írásában találunk:

*„A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. Magunk okozta ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyatékosságában, hanem az abbeli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy mások vezetése nélkül éljünk vele. Sapere aude! merj a magad értelmére támaszkodni! - ez tehát a felvilágosodás jelmondata.”<sup>1</sup>*

A felvilágosodás képviselőit egyáltalán nem lehet összességében vallásellenesnek, illetve ateistának tekinteni. A felvilágosodás képviselőinek csak egy része (például La Mettrie, Diderot, D’Alambert, D’Holbach, Hume) tekintette a vallást, illetve az Istenbe vetett hitet alapvetően ésszerűtlennek és ezért a felvilágosodás eszméivel összeegyeztethetetlennek. Ezzel szemben mások (például Cherbury, Toland, Tindal, Collins, Locke, Lessing, Kant) kitartottak az értelem szerinti vallás lehetősége mellett. Más szóval, a felvilágosodás korában a kinyilatkoztatás-kritika nem minden esetben történt vallásellenes szándékkal. A felvilágosodás képviselőinek egy része

<sup>1</sup> Immanuel Kant: *A vallás a pusztta ész határain belül és más írások* (ford. Vidrányi Katalin), 2017.03.08.

sokkal inkább azon fáradozott, hogy a kinyilatkoztatás teológiájának megtisztított, racionálisan igazolt formáját dolgozzák ki.

A felvilágosodás mind vallásos, mind pedig ateista kritikájának célpontja az akkor túlsúlyban levő instrukcióselméleti paradigma volt. A kritika kiindulópontja abban az instrukcióselméleti paradigmához kötődő felfogásban mutatkozik meg, hogy a kinyilatkoztatás epistemológiai (megismerésselméleti) külön-utat jelöl meg: Itt arról a felfogásról van szó, hogy a kinyilatkoztatás által az ember előtt természetfeletti ismeret nyílik meg, amely alapvetően hozzáférhetetlen az ő természetes megismerő eszközei számára. A természetfeletti kinyilatkoztatott ismeret és a természetes észismeret közötti különbség az instrukcióselméleti paradigmán belül a következő három szempontra vonatkozott:

1. A kinyilatkoztatott ismeret nagyobb bizonyossággal bír, mint az észismeret.
2. A kinyilatkoztatott ismeret lényegében más tartalommal bír, mint az észismeret.
3. A kinyilatkoztatott ismeret a természetes istenismerettel szemben nagyobb (sőt egyedülálló) szoteriológiai jelentőséggel bír, vagyis az üdvösség szempontjából szükségszerű.

Ez a három szempont jelentette a kinyilatkoztatás-kritikai ellenvetések legfőbb célpontjait.

### **10.3.1. Érvek a kinyilatkoztatás nagyobb bizonyossága ellen**

A felvilágosodás képviselői a kinyilatkoztatás nagyobb bizonyosságának igényével az értelem autonómiájának elvét helyezték szembe. Ennek értelmében, a kinyilatkoztatás bizonyossága nem lehet nagyobb annál a bizonyosságnál, amelyre az értelem eljut abban a kérdésben, hogy egyáltalán kinyilatkoztatással van-e dolgunk. Ebben a vonatkozásban fogalmaz John Locke (1632–1704) a következőképpen:

„Minden, amit Isten kinyilatkoztatott, biztosan igaz: nem vonható kétségbe és jogosan képezi a hit tárgyát. De azt, hogy isteni kinyilatkoztatásról van-e szó, azt az értelem kell hogy eldöntse.”<sup>2</sup>

A kritikus ellenvetések úgy alkalmazzák ezt az érvet, hogy követve az extrinszik motivációt egyrészt (1) a kinyilatkoztatás hitének az istenhittől

---

<sup>2</sup> John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 18. (Idézve Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 149 alapján, Vik János fordításában.)

való függőségét veszik számba, másrészt (2) pedig érintik a demonstratio christiana három pillérét (beteljesedett jövődölések; csodák által való hitelesítés; vértanúság, mint a tanúk szavahihetőségének bizonyítéka).

(1) A bizonyosság, hogy kinyilatkoztatással van dolgunk, nem lehet nagyobb, mint az Isten létezésére vonatkozó bizonyosság. Ha nincs Isten, akkor kinyilatkoztatás sincs. Ha Isten létezése nem igazolható biztosan, akkor a kinyilatkoztatás létezése is kétes marad. Az, aki a kinyilatkoztatást azért veszi biztosnak, mert az Istentől jön, Isten létezését pedig azért tartja biztosnak, mert azt a kinyilatkoztatás tanítja – már René Descartes (1596–1650) szerint is – körbenforgó bizonyításba bonyolódik.

(2) A tanúk szavahihetőségével kapcsolatban felmerült vértanúság-érvet, könnyen megingatta az a felismerés, hogy a vértanúságra való készségnek mindenféle okai lehetnek, és éppen ezért nem tekinthető a szavahihetőség melletti valódi bizonyítéknak. Ezen túl a történetkritikai irányultságú Biblia-exegézis eredményei világossá tették, hogy a bibliai írásokat nem tekinthetjük hiteles történelmi tudósításoknak, hiszen azok teológiai szándékkal íródott és gyakran bonyolult keletkezési történettel rendelkező dokumentumok. Ezáltal ugyanakkor gyengült a beteljesedett jövődölések argumentuma is. Hiszen nagyon könnyen az anakronista értelmezés gyanújába keveredik ez az érv. Más szóval, lehet, hogy a prófétai jövődöléseket csak utólag értelmezték úgy, hogy ráillettek azok vélt beteljesedésére. A csoda-érvvel szembeni legfontosabb ellenvetés abban a felismerésben állt, hogy a Szentírásban nem csodákkal, hanem csoda-tudósításokkal van dolgunk. A csodatudósításoknak viszont soha nem lehet olyan argumentatív ereje, mint a csodáknak, mert „a csodákról szóló hírek nem csodák” (Lessing). Így mindig lehetséges marad a csodatudósítás kétségbe vonása, és az a gyanú, hogy a csodát állítók részéről esetleg szándékos, vagy nem szándékolt megtévesztésről lehet szó.

David Hume (1711–1776) szerint mindig ésszerűbb a feltevés, hogy a csodatudósítás téves, mint az, hogy igaz. Persze ez csak azzal az ateista előfeltevéssel érvényes, hogy csodák megtörténeése alapvetően valószínűtlen. Hume ellenvetése ugyanakkor rámutat arra, hogy a csodaérvnek csak akkor lenne valamilyen értéke, ha más érvekkel igazolható lenne a csodatevő Isten

létezése, és ezzel együtt adott lenne az alapvalószerűség, hogy márpedig csodák történhetnek. Ezáltal újra csak világossá válik, hogy a kinyilatkoztatás-teológiai érvelés milyen nagy fokban függ Isten létezésének a kérdésétől.

G. E. Lessing (1729–1781) a csodaérv kritikáját annak a próbálkozásnak alapvető kritikájává alakítja át, hogy metafizikai kijelentéseket történelmi eseményekről szóló tudósítások által akarjunk megalapozni. Lessing szerint egy történelmi igazságot soha nem lehet kényszerítő módon (vagyis deduktív bizonyító eljárással) igazolni, s ezért történelmi igazságok által sem lehet semmit igazolni. A Jézus Krisztusról szóló híradások „történelmi igazságok” jellegét hordozzák magukon. Éppen ezért ezek a tudósítások legjobb esetben is olyan mértékben biztosak, amennyire ez a történelmi igazságok esetében lehetséges. A kinyilatkoztatott igazságok csak akkor lennének racionális szempontból kötelező érvényűek, ha át lehetne őket alakítani bizonyított észigazságokká, vagyis ha azok tartalmának igazsága magából a tartalomból, deduktív módon bizonyítható lenne.

Egy egészen más jellegű ellenvetés azzal próbálkozott, hogy a kinyilatkoztatás bizonyíthatatlanságának pozitív értelmet adjon: Ha Isten létezése és az ő kinyilatkoztatása biztosan igazolható lenne, akkor ez ellehetetlenítené a hit szabadságát. A bizonyítékok súlya hitre kötelezné az embert. Kant szerint azonban a hitnek csak akkor van erkölcsi értéke, ha „szabad elfogadást tartalmaz”. Kant azért tartotta a hit szabadságát olyan fontosnak, mert a hitben mutatkozik meg az erkölcsös életvezetés szándékának szabadsága. Blaise Pascal (1623–1662) – több szempontból a modern álláspontok előfutára – a hit szabadságának értékét átfogóbban, az Istenhez fűződő kapcsolat szabadságával alapozta meg. Isten úgy alakította az ő megismerhetőségének mértékét, hogy a hit szabadsága sértetlen maradjon:

„(...) mivel ő azok számára, akik őt teljes szívvel keresik, leplezetlenül akart megjelenni, és elrejtőzve azok elől, akik teljes szívvel menekülnek előle, úgy enyhítette saját megismerhetőségét, hogy olyan jeleket adott önmagáról, amelyek láthatóak azok számára, akik őt keresik, és nem láthatóak azok számára, akik őt nem keresik. Van elég fény azok számára, akik látni szeretnének, és elég sötétség azok számára, akik ellenkezőleg vannak beállítva.”<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Blaise Pascal: *Pensées*, 430. (Idézve Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 151 alapján, Vik János fordításában.)

### 10.3.2. Érvek a kinyilatkoztatás természetfeletti tartalma ellen

A kinyilatkoztatás természetfeletti, tételesen elgondolt tartalma ellen felhozott érvek ugyancsak két csoportba sorolhatók: Azok az érvek, amelyek (1) a bibliai írások természetfeletti jellege ellen fordulnak, és azok, amelyek (2) a kinyilatkoztatott igazságok titok-jellegével fordulnak szembe.

(1) A bibliai írásokat azért tartották természetfelettinek, mert azokat a Szentlélek által sugalmazott írásoknak tekintették. A sugalmazásról alkotott elképzelés különböző formáit és mértékeit ismerjük. Az instrukcióelméleti paradigma fényében hajlottak arra, hogy a bibliai szövegek betű szerinti sugalmazásából induljanak ki. Isten mintegy diktálta a szövegeket, a bibliai írók csupán élő írószerek voltak, de nem igazi szerzők. Ez az elképzelés biztosította, hogy a Biblia szövege minden dologban tévedhetetlen és mentes az emberi homálytól. Éppen ezen a ponton kezdődött azonban a kritika, amely bizonyította, hogy (a) a Biblia tagadhatatlan tévedéseket tartalmaz, ami pedig nem egyeztethető össze a mindentudó Isten által történt betűszerinti sugalmazás tézisével; ugyanakkor (b) a Biblia erkölcsi vonatkozásban kétes tudósításokat is tartalmaz, ami nem egyeztethető össze az erkölcsileg tökéletes Isten által történő betűszerinti sugalmazással.

- (a) Az első érvre vonatkozólag kulcsszerepet játszott a Galileo Galilei (1564–1642) körüli vita, akinek az állítása, hogy nem a Nap forog a Föld körül, hanem a Föld a Nap körül, ellentétben állt egy egész sor ószövetségi szentírasi kijelentéssel (pld. Préd 1,5). Ahogy ezt Bellarmin Róbert (1542–1621) bíboros világossá tette, ebben kell keresni annak tulajdonképpeni okát, hogy egyházi eljárás indult Galilei ellen: Ha csak egyetlen egy szentírasi kijelentésről be lehet bizonyítani, hogy téves, akkor ez egyet jelent a Szentírás tévedhetetlenségének megcáfolásával. Amennyiben pedig nem teljesen tévedhetetlen, nem lehet betű szerint sugalmazottnak tartani. Ennek a következménye pedig az, hogy a Szentírás minden kijelentését alá kell vetni egy külön racionális felülvizsgálatnak és óvintézkedésnek. Ezzel pedig – gondolták akkor – a keresztény hit lába alól kihúzzák a talajt.
- (b) A második érvvel kapcsolatban gyakran hozták fel példaként Ábrahám történetét, illetve Isten arra vonatkozó vélt parancsát, hogy Ábrahám áldozza fel saját fiát. Ezzel a Biblia sugalmazottsága ellen felhozott kifogással napjainkig lehet találkozni.



(2) A kinyilatkoztatott igazságok titok-jellege elleni érvelést a következőképpen lehet összefoglalni: Ha a kinyilatkoztatott igazságok ténylegesen radikális értelemben érthetetlenek, akkor ezek nem is nyilatkoztatnak ki semmit, akkor ebben az esetben tulajdonképpen nem is lehet szó kinyilatkoztatásról (Toland). Abban a mértékben ugyanakkor, amennyiben mégis érthetők, már alapvetően nem különböznek a természetes észismerettől. Hiszen, ha a kinyilatkoztatott tartalmak érthetők, illetve ha az igazságuk belátható, akkor azokban Isten valami olyat adott az ember tudtára, amire az ember előbb vagy utóbb kinyilatkoztatás nélkül is rájöhetett volna (Lessing). Egy lehetséges kinyilatkoztatásra való tekintettel tehát Isten kötve van az emberi megismerő képesség határaihoz: Csak azt tudja kinyilatkoztatni nekik, amit meg is értenek. Arra azonban, amit megértenek, elvileg maguktól is rájöhetnek.

Ezt az ellenvetést, amelyet eredetileg az instrukcióselméleti kinyilatkoztatás-értelmezés ellen fogalmaztak meg, Karl Jaspers (1883–1969) a perszónális paradigmára is alkalmazta: Mivel az ember megismerő képessége a véges dolgok ismeretére van korlátozva, Isten mint végtelen és határtalan valóság nem válhat az emberi megismerés tárgyává. Éppen ezért Isten kinyilatkoztatása mint önkinyilatkoztatás ki van zárva. Minden, amit az ember megismer, véges, és csak rejtjelek alakjában képes önmagán túlra, a mindig nagyobb transzcendens Istenre utalni. Éppen ezért nem beszélhetünk olyan kinyilatkoztatásról, amely túlvezetne az ember transzcendenciára vonatkozó ismeretének „természetes”, illetve filozófiai helyzetén.

### 10.3.3. Érvek a kinyilatkoztatás szoteriológiai jelentősége ellen

Azokat az ellenvetéseket, amelyek azzal elképzeléssel szemben fogalmazódnak meg, hogy a kereszténységben kinyilatkoztatott igazságok ismerete szükséges az üdvösség szempontjából, ugyancsak két csoportba lehet osztani: Egyrészt úgy tűnik, hogy (1) ez az elképzelés ellentmond az Isten jóságába vetett hitnek, sőt (2) feszültségben áll az Isten létezésébe vetett hittel.

(1) Egy széles körben elfogadott teológiai meggyőződés szerint a kinyilatkoztatás az ember üdvösségének az érdekében történik. Amennyiben ezt úgy értjük, hogy az emberek csak akkor érik el az üdvösséget, ha rendelkeznek bizonyos kinyilatkoztatott tartalmak ismeretével, akkor az üdvösségből eleve ki lennének zárva azok az emberek, akik számára a kinyilatkoztatott tartalmak ismerete vagy azért volt lehetetlen, mert azok

kinyilatkoztatása előtt éltek, vagy azért, mert soha nem értesültek erről a kinyilatkoztatásról. Mindez pedig – D’Holbach szerint – „aligha egyeztethető össze az emberi nem közös atyjának jóságával”.<sup>4</sup>

A felvilágosodás két angol képviselője, Herbert von Cherbury (1582/83–1648) és Matthew Tindal (1657–1733) ebből az ellenvetésből nem azt a következtetést vont le, hogy egyáltalán nincs kinyilatkoztatás, vagy hogy a kinyilatkoztatás nem szükséges az üdvösséghez. Sokkal inkább azt a véleményt képviselték, hogy azok a kinyilatkoztatás-tartalmak, amelyek elengedhetetlenek az üdvösség szempontjából, olyan módon lettek kinyilatkoztatva, hogy önhibáján kívül senkit nem zár ki az üdvösségből. Más szóval, hittek abban, hogy már születésénél fogva minden ember birtokolja az üdvösségre szükséges kinyilatkoztatás-tartalmak alapvető állományát. Gyakorlatilag ez azt jelentette, hogy az üdvösségre szükséges kinyilatkoztatást a természetes istenismerettel azonosították.

(2) Az ateista érvelés ezen a ponton természetesen másként történt. Szerintük nem igazolható az általánosan elterjedt egységes istenismeret, illetve kinyilatkoztatás. Pedig éppen ez lenne a helyzet, ha létezne egy jóságos Isten. D’Holbach szerint, a vallástörténelem éppen azt bizonyítja, hogy a kinyilatkoztatás „a Föld különböző országaiban soha nem beszélte ugyanazt a nyelvet”. Éppen ezért kézenfekvőnek tűnik, hogy minden kinyilatkoztatásra vonatkozó igény hamis voltából induljunk ki. Nem Isten mutatkozik meg ezekben, hanem az „üres fantomok” zavaros és ellentmondásos sokfélesége – vélekedik D’Holbach.

Hasonló módon bővítette ki David Hume saját csoda-érv bírálatát. Minden vallás tanainak alátámasztása végett csodákra hivatkozik. Mivel azonban a vallások ellentmondanak egymásnak, minden csoda, amelyet az egyik vallás érdekében bevonnak az érvelés folyamatába, egyidőben a többi vallás igazsága ellen, és ezzel az ott felsorolt csodák bizonyító ereje ellen szól. Így a vallások – Hume szerint – kölcsönösen megcáfolják egymást, és ugyan-csak kölcsönösen alá is ássák a kinyilatkoztatások igazolásának hitelességét. A kritikus ész számára ez a helyzet hasonlít ahhoz a perhez, amelyben minden tanúvallomással számos ellenkező tanúvallomás áll szemben, úgyhogy a bíró végül is egyetlen tanúnak sem tud hinni.

---

<sup>4</sup> Paul-Henri Thiry D’Holbach: *System der Natur*, II, 3. (Idézve Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 153 alapján, Vik János fordításában.)

#### 10.4. A megismerés kettős rendjének leküzdése

Amint ez a fentiekben kiderült, a felvilágosodás kinyilatkoztatás-kritikai érvei mindenekelőtt a megismerés kettős rendjének tézisért érintették, vagyis a természetes észismeretet és a természetfeletti kinyilatkoztatott ismeret kettősségét. A kritikának pozitív átvétele a teológia részéről, illetve a kritika megválaszolása csak akkor lehetséges, ha feladjuk ezt a tézist. Ez alapvetően két oldalról történhet: (1) az „ész” értelmezésének megváltoztatása által, (2) a „kinyilatkoztatás” értelmezésének megváltoztatása által.

(1) Változás az „ész”-felfogásban. A klasszikus, szubsztancialista értelemfelfogáshoz kapcsolódott az elképzelés, hogy az ész a megismerés tárgyainak egy számára kijelölt, külön területe fölött rendelkezik. Feltételezték tehát, hogy az összes igazságok halmazában van egy bizonyos részhalmaz, amelynek igazságát az emberi ész biztos és feltétlen módon képes megismerni. Ezzel szemben azok az igazságok, amelyek kívül esnek ezen a részhalmazon, csak a kinyilatkoztatás által válnak hozzáférhetővé az ember számára. Amennyiben a szubsztancialista értelemfelfogást feladjuk a diszpozicionális értelemfelfogás javára, már nem tudjuk elválasztani az észigazságokat a kinyilatkoztatott igazságoktól. A diszpozicionális értelemfelfogás számára ugyanis az értelem nem egy szellemi megismerő szerv, amelynek megvan a sajátos megismerési területe, hanem egy viselkedési hajlam az igazságigényekkel, illetve az elméleti igazságokkal való bánásmódban.

(2) Változás a kinyilatkoztatás értelmezésében. Egy szerkezetileg hasonló változás történik, amikor a kinyilatkoztatás instrukcióselméleti felfogása átalakul perszonalista kinyilatkoztatás-értelmezéssé. Ha a kinyilatkoztatás nem a tételes hitigazságok egyik osztályának a közlését jelöli, hanem Isten önközlését, akkor már nem lehet tovább különbséget tenni a természetes istenismeret és a természetfeletti, kinyilatkoztatott istenismeret között. A „kinyilatkoztatás” így már nem egy episztemológiai külön-utat jelöl. Sokkal inkább azt fejezi ki, hogy az ember Istent akkor ismeri meg igazán, ha és mert Isten engedi, hogy az ember őt megismerje. Következésképpen az ember minden valódi istenismerete „kinyilatkoztatásnak” kell hogy számíton, függetlenül attól, hogy miként és mi által került ennek birtokába.

A megismerés természetes és természetfeletti rendje közötti különbségtétel leküzdésében példaként szolgál Wolfhart Pannenberg és Karl Rahner kinyilatkoztatásteológiai elmélete a perszonális paradigma keretében. Pannenberg számára Isten a „mindent meghatározó valóság”. Ezek szerint Isten abban a mértékben nyilatkoztatja ki önmagát, amennyiben min-

dent meghatározó valóságnak bizonyul. A valóság legátfogóbb fogalma Pannenberg számára nem a „lét”, hanem a „történelem”, mert ez – mint „természettörténet” és mint emberi „történelem” – jobban megfelel a valóság processzuális, folyamatszerű jellegének, mint a statikus létfogalom.

Éppen ezért Isten akkor nyilatkoztatja ki önmagát, mint mindent meghatározó valóság, amikor a történelmi lefolyásban a történelem urának bizonyul. Az azonban, hogy ki határozza meg végső soron a történelmet, csak a történelem végén lesz nyilvánvaló. Éppen ezért a történelem menetében a kinyilatkoztatásnak csupán „proleptikus”, illetve anticipáló, vagyis megelőlegező, ezzel pedig csupán ideiglenes jellege van. Ennek a proleptikus kinyilatkoztatásnak a csúcspontja – Pannenberg szerint – Jézus Krisztus feltámadásában történt meg. Hiszen a halottak feltámasztása tekinthető a történelem tulajdonképpeni végcéljának. Ezzel pedig az bizonyul Istennek, illetve mindent meghatározó valóságnak, akinek módjában áll feltámasztani a halottakat. Éppen ezt az ön-bizonyítékot adta meg Isten Jézus feltámasztásában.

Isten önkinyilatkoztatásának a történelemben való felismerése – Pannenberg szerint – nem kötődik semmiféle természetfeletti megismeréshez. Sokkal inkább az ész tisztán természetes eszközeivel, főleg a történelmi kutatás révén mutatható ki. Mindenesetre az értelem csupán csak hipotézisként képes a kinyilatkoztatás jelenlétét állítani: egyrészt azért mert Isten végérvényes ön-bizonyítása csak a történelem végén fog megvalósulni, másrészt pedig azért, mert „minden történelmi tudás legjobb esetben valószínű, és (...) ki van téve bizonyos ellenvetéseknek, mind az állított tényekre, mind pedig az ezeknek tulajdonított jelentőségre való tekintettel”<sup>5</sup>.

Ahhoz azonban, hogy történelmi eseményeket egyáltalán Isten kinyilatkoztatásaként értelmezhesen, az embernek – Pannenberg szerint – kell hogy legyen bizonyos elképzelése arról, hogy Isten kicsoda, vagy micsoda. Istennek ez a prekoncipiált fogalma – nem tematikus módon – minden ember számára adott, mégpedig az emberi szellem szerkezete által, vagyis a végtelennek, mint a véges dolgok, illetve minden véges észlelet horizontjának intuitív tudata révén. Ha pedig a kinyilatkoztatás mindig Isten önkinyilatkoztatása, akkor Istennek ez a prekoncipiált fogalma is kinyilatkoztatásminőséggel bír. Így Isten – Pannenberg szerint – „minden ember számára

<sup>5</sup> Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie III*, 175. (Idézve Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 156 alapján, Vik János fordításában.)

kezdettől fogva jelenvaló, és olyan, akiről mindenki tud, jóllehet őt még nem úgy ismerik mint Istent.”<sup>6</sup>

Karl Rahner kinyilatkoztatásteológiájának vezérgondolatát éppen ez a pannenbergi elképzelés alkotja. A természetes és a természetfeletti közötti különbségtételt Rahner pusztán elméletinek tartja, aminek a világban gyakorlatilag semmi nem felel meg. Isten maga – mint egyetlen természetfeletti valóság – önmagát kezdettől fogva ontológiai módon közli az ember teremtet (természetes) valóságával. Ez azt jelenti, hogy soha és sehol nem létezett tisztán természetes valóság, és ezzel tisztán természetes istenismeret sem. Sokkal inkább egyfajta „természetfeletti egzisztenciált” képez a minden emberben eleve adott isteni önkinyilatkoztatás. Ez a természetfeletti egzisztenciál olyan lényeges vonása az emberi egzisztenciának, amely kezdettől fogva meghaladja az ő pusztá teremtetett voltát.

Ernek az isteni önkinyilatkoztatásnak a primer „helyét” Rahner az emberi szellem transzcendenciára való nyitottságában véli felfedezni. Minden véges felismerés felfoghatatlan, végtelen horizontja ezért nem más, mint maga Isten, aki a Szent Titok. Ez a „transzcendentális kinyilatkoztatás” ugyanakkor csak a kategoriális, avagy történeti, tér-időben körülhatárolt megismerés- és szabadság-aktusok révén tudatosul az emberben. Csak a véges dolgok megismerése által válik lehetségessé a végtelen horizont észlelése, és csak a konkrét viselkedés által dönti el az ember, hogy rábízza-e önmagát erre a végtelen horizontra, s hogy hittel elfogadja-e őt isteni valóságnak.

Ha mindez megtörténik, az ilyen megismerés és viselkedés utal a végtelen valóság jelenlétére, vagyis „kategoriális kinyilatkoztatássá” válik. A kategoriális, avagy történeti kinyilatkoztatások éppen ezért egyrészt a transzcendentális kinyilatkoztatás emberi értelmezésének számítanak, másrészt pedig éppen a transzcendentális kinyilatkoztatás teszi őket lehetővé, általa jönnek létre. Az emberi istenismeret története és az isteni önkinyilatkoztatás története éppen ezért – Rahner szerint – ugyanannak a folyamatnak két különböző oldalát jelentik. Ez a folyamat az ember Jézusban érte el felülmúlhatatlan tetőpontját, aki egészen Isten transzcendentális jelenlétéből élt, és ezért azt egész létezésében kategoriális, avagy történeti módon jelenvalóvá tette.

---

<sup>6</sup> Pannenberg: *Systematische Theologie I*, 131. (Idézve Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentalthologie*, 157 alapján, Vik János fordításában.)

## 10.5. Összegzés

A megismerés kettős rendjének kinyilatkoztatásteológiai és racionalizálméletileg rögzített leküzdése lényeges következményekkel jár a kinyilatkoztatáskritikai ellenvetések megválaszolásának terén:

1. A kinyilatkoztatás bizonyosságának a kérdését már nem lehet úgy megválaszolni, hogy szembeállítjuk egymással az értelmi megismerést és a kinyilatkoztatott ismeretet. Sokkal inkább úgy kell tekinteni a kinyilatkoztatás állításaira mint hipotézisekre, illetve mint hitfeltevésekre, melyek ésszerűségét a kritikával szembeni helytállás révén kell biztosítani.
2. A kinyilatkoztatás természetfeletti tartalma nem más, mint maga az isteni valóság. Ezzel szemben a bibliai írások és a keresztény dogmák nem természetfeletti. Ezek nem kinyilatkoztatott szövegek, illetve igazságok, hanem a kinyilatkoztatásra vonatkozó emberi reakciókról és a kinyilatkoztatás emberi értelmezéseiről tanúskodnak. Isten önkinyilatkoztatását úgy lehet és kell elgondolni, hogy az ne mondjon ellent az emberi megismerés véges dolgokra történő alapvető ráutaltságának.
3. Ha igaz, hogy Isten transzcendentális úton minden embernek kezdettől fogva közölte önmagát, akkor minden ember előtt nyitott az üdvösséget hozó istenkapcsolat lehetősége, s ezzel egyben adva van a kinyilatkoztatás szoteriológiai jelentőségét érintő ellenvetésekre adható válasz kiindulópontja is.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> A 10. fejezet összeállításában irányadóul szolgált: Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 141–160; von Stosch: *Einführung in die Systematische Theologie*, 72–94.



## **11. Megbízható-e a vallási élmény? Avagy a hit és a tapasztalat kapcsolatáról**

Ha a kinyilatkoztatás – teológiai-normatív megközelítésben – a hit alapjának tekinthető, akkor állítható, hogy az isteni kinyilatkoztatás mindig a vallási élmény, illetve a hittapasztalat<sup>1</sup> formájában éri el az embert. Vagyis a kinyilatkoztatás az ember részéről feltételezi az elfogadást, függetlenül attól, hogy azt tételszerű igazságok kinyilvánításaként – instrukcióselméleti megközelítésben –, vagy isteni önközlésként – perszonális változatban – értelmezzük.

### **11.1. Mit jelent a vallási élmény?**

#### **11.1.1. Tapasztalat**

Először is tényként kezelhetjük azt az állítást, hogy az ember számára nincs tudás tapasztalat nélkül. Az antik filozófus, Arisztotelész, éppen ezért az emberi elmét egy üres asztallaphoz hasonlítja (tabula rasa). Ezzel azt akarja kifejezni, hogy mi emberek nem rendelkezünk velünk született tudással. Előbb látnunk kell a színeket, hogy tudjuk, mik azok a színek. A gyászt érezni kell, hogy tudjuk, mi a gyász. Minden tudást meg kell tehát előbb szerezni. Az eszköz erre a tapasztalat. Csak a tapasztalat révén kerülünk kapcsolatba a valósággal, csak általa ismerhetjük meg önmagunkat és környezetünket. A tapasztalat révén észleljük a dolgok állását, s azt, hogy miként kell reagálnunk ezekre.

Okosság, körültekintés és életbölcsség csak ott lelhető fel, ahol valakinek megvannak a saját tapasztalatai. Annak, akinek nincs elég élettapasztalata, mondanivalója sem nagyon van a számunkra. Érett, felnőtt emberré mindenesetre az válhat, aki nagy tapasztalattal rendelkezik. S ez nem történik meg magától. Sok ember ugyanis csak keveset tanul saját tapasztalataiból. Az érési folyamat éppen ezért feltételezi a megfelelő érzékenységet és a tanulási hajlandóságot. Döntő azonban, hogy az csak a tapasztalat révén jöhet egyáltalán létre.

---

<sup>1</sup> A „vallási élmény”, „vallási tapasztalat”, „hittapasztalat” elnevezéseket elemzéseinkben szinonim értelemben használjuk.



Ez a tényállás tükröződik a „tapasztalat” fogalmának etimológiájában. A „tapasztal” ige jelentése: „élményei alapján megismer”. A „tapasz” főnév igei „tapaszt” származékából való szó gyakorító „-l” képzővel. A „tapasztal” eredeti jelentése „megérint, megtapint” volt.<sup>2</sup> A fogalom eredete is igazolja tehát, hogy a tapasztalat mennyire nélkülözhetetlen számunkra. Hiszen csak a tapasztalat által tudjuk, hogy mi van egyáltalán, illetve csak a tapasztalat által érint meg bennünket az, ami van.

Innen ered az a feltétlen elsőbbség, amellyel a tapasztalatot felruházzuk. Tapasztalatra mindenki maga kell hogy szert tegyen, hiszen korlátolt a tapasztalat továbbadásának lehetősége. Véleményalkotásunk legszilárdabb alapját általában azok a saját tapasztalataink képezik, amelyekre a valósággal és az embertársainkkal történt érintkezésben tettünk szert. Méltán bízunk tehát saját tapasztalatainkban, s nem is tehetünk másként.

### 11.1.2. Vallási tapasztalat

Hogyan állunk viszont az ún. vallási tapasztalattal? Jelent-e ez még valamit a mai ember számára? De mit is jelent a vallási tapasztalat, illetve vallási élmény? Amennyiben a transzcendens valóság létezésének állítása a keresztény szempontból elfogadható vallásfogalom vonatkozásában lényeges szerepet játszik, azt a tapasztalatot tekinthetjük vallásinak, amelyben ez a transzcendens valóság közvetve, vagy közvetlenül előfordul.

Úgy tűnik, hogy a nagy misztikus istenélmények kora lejárt. A középkorban még ezek általános gyakorlatával találkozunk, pld. Eckhart mester-nél, később Avilai Nagy Szent Teréz, vagy Keresztes Szent János életében. Az ilyen és hasonló közvetlen istenélményeket ma sokan visszafogottan és szkeptikusan értékelik. Hogy ez a visszafogottság megalapozott, vagy nem, külön vizsgálat tárgyát képezi, melynek az idevonatkozó legfrissebb természettudományos kutatások fényében kell történnie.<sup>3</sup> Tény az, hogy az átlagembernek nincs hozzáférése az ilyen közvetlen, mindent elsöprő misztikus istenélményekhez. Emiatt teljesen hiányzik is a tapasztalati dimenzió a vallásosság terén, vagy csak másként kell azt megközelíteni?

Bernhard Welte (1906–1983), német vallásfilozófus szerint a vallási tapasztalatok háttérbe szorulása szintén egy tapasztalatnak tekinthető, még akkor is, ha itt csak egy hiány-tapasztalattal állunk szemben. Ugyanakkor

---

<sup>2</sup> „tapasztal” szócikk, in: Tótfalusi István, *Magyar etimológiai nagyszótár*, 2015.01.06.

<sup>3</sup> Vik János: *Illúzió vagy istenélmény? A halálközeli élmények és azok teológiai értékelése*, in: Diósi Dávid (szerk.), *A halálbiztos halál. Tanulmányok az elmúlás és halál kultúrájáról*, Budapest-Kolozsvár 2011, 53–68.

nem szükséges megállni a vallási tapasztalatok hiányának észlelésénél, mert óvatos megközelítésben számos olyan indok megnevezhető, amelyek a mai ember számára alkalmat adhatnak, s adnak is arra, hogy vallási élményben legyen része.

Egy életforduló írható például az isteni Gondviselés számlájára, még akkor is, ha az nem hoz előnyöket, vagy amikor elsősorban kemény csapást jelent. A csapás következményei ugyanis elindíthatnak végül egy olyan személyes fejlődést, amelyért hálásak vagyunk, s amely a nehézségek megtapasztalása nélkül nem történt volna meg. Bizonyára lehet az ilyen és hasonló történeteket a véletlen számlájára is írni, ugyanolyan spontán módon viszont át lehet élni, meg lehet tapasztalni bennük a Gondviselés munkáját is.

Ilyen esetekben közvetett istenélménnyel, hittapasztalattal állunk szemben. Jellemző rájuk, hogy bizonyos események és történetek hirtelen vallási értelmet, minőséget kapnak. És egészen különböző alkalmak adhatnak okot az ilyen tapasztalatokra: a mélységes öröm pillanatai ugyanúgy közvetíthetők, mint a természet és a művészet szépsége, de a balszerencse és a szenvedés átélése is. Egyszer csak feltárul egy esemény, egy élmény vallási jelentősége, s így vannak emberek, akiknek az egész élet egyetlen vallási tapasztalatként mutatkozik meg.

Mindenki számára ismerős legalábbis a saját életének korlátoltságát, kérdésességét, elégtelenségét érintő érzés. Egészen általánosan úgy írható ez körül, mint a létezés végességének megtapasztalása. Nem elégszünk meg a világ dolgaival. Ezek nem tudnak teljesen betölteni, boldoggá tenni bennünket. Ezeken túlra vágyunk, valami olyasmi után vágyakozunk, ami föltétlen értelemmel tölti be az életünket, s ami szintén föltétlenül igénybe is vesz bennünket. Mindenki a maga módján megtapasztalja mindezt, mégha néha többé, máskor pedig kevésbé kivehető módon is.

Elsősorban Karl Rahner (1904–1984) az a teológus, aki hangsúlyozza, hogy a belső elégtelenségnek ez a tapasztalata már vallási tapasztalatnak tekinthető. Hiszen a világra, a létezésre, az életre és végül saját magunkra vonatkozólag csak azért vagyunk képesek elégtelenséget érezni, mert fogalmunk van a tökéletesről. Általában mondható, hogy a végest csak azért tudjuk végesnek látni, mert már túl szárnyaltuk azt.<sup>4</sup>

Úgy állunk ezzel, mint a határ élményével. A határt csak akkor tudjuk határként felismerni, ha látjuk, hogy a vég mögött még van tovább. Éppen

---

<sup>4</sup> Karl Rahner: *A hit alapjai*, 48–52.

így, csak azért érezhetjük életünk korlátoltságát és elégtelenségét, mert van elképzelésünk a végtelenről, legyen az mégoly bizonytalan és homályos. Rahner szerint ez már vallási tapasztalat, még ha az ebben az értelemben nélkülöz is minden látványosságot. Erre a fajta vallási tapasztalatra egyébként akárki szert tehet saját hétköznapijaiban, s általában szert is tesz.

### **11.1.3. Ateista vagy vallási értelmezés?**

Hogyan értelmezzük hát a végességnek ezt a megtapasztalását? Hiszen a meggyőződéses ateistának is lehet része benne, s ezt nem is fogja tagadni. Csupán egy egészen más jelentéssel fogja azt felruházni, mint az istenhívő. Az ateista el fogja ismerni, hogy itt egy általános emberi alaptapasztalattal állunk szemben, ám ragaszkodni fog ahhoz, hogy az emberi élet korlátoltsága és beteljesedésének hiánya miatt tapasztalatunkhoz kapcsolódó vágyakozás hiábavaló. Hiábavaló, mert nem Isten fogja azt egyszer beteljesíteni, hanem a semmibe fut.

Ezzel szemben az istenhívő spontán módon hittapasztalatként értelmezi a végesség átélését. Olyan tapasztalatként, amely felnyitja a szemét egy másik valóság meglátására, vagy legalábbis annak megsejtésére. Annak megsejtéséről van itt szó, hogy világunkon túl létezik valami nagyobb, ami az egésznek értelmet kölcsönöz, s amire végül is minden emberi vágyódás és elégtelenség irányul. A kérdés csak az, hogy a két értelmezés közül melyik helyes, az ateista vagy az istenhívő? Vagy mindkét értelmezés egyelőre egyformán jogos?

## **11.2. A megbízhatóság elve**

### **11.2.1. Belső és külső tapasztalatok**

Az előbbi probléma tisztázását azzal az alapvető ismeretelméleti kérdéssel kell kezdenünk, hogy milyen alapon hagyatkozhatunk rá egyáltalán a tapasztalatainkra. A tapasztalat ugyan föltétlen elsőbbséget élvez, semmi nem tűnik olyan biztosnak, mint amit mi magunk tapasztaltunk meg. Ráhagyatkozunk tehát a tapasztalatainkra, s joggal tesszük ezt. Ám mi a garancia tulajdonképpen arra, hogy a tapasztalataink folyamatosan nem csapnak be minket?

Abszurdnak tűnhet ez a kérdés, tudjuk viszont, hogy az észlelés terén tévedni is szoktunk. Például azt halljuk, hogy csöngettek, ám kiderül, hogy félreértettük a dolgot. Lehet, hogy abszolút biztosak vagyunk abban, hogy kulcsra zártuk az ajtót, s mégis nyitva találjuk azt. Mélyen érint bennünket egy veszteség, be kell azonban látnunk, hogy az egész dolog nem ért

annyit. Teljesen megbízunk valakiben, később azonban be kell ismernünk, hogy az illető személy átvert bennünket. Milyen joron bízunk tehát a tapasztalatainkban?

Meg kell különböztetnünk itt először a belső tapasztalatokat a külsőktől. Ha azt mondjuk például, hogy „látok ott egy piros vázát”, akkor ezzel két dolgot tudunk kifejezni. Egyrészt kifejezzük a látvány tisztán szubjektív érzékelését, másrészt viszont azon meggyőződésünket, hogy ott valóban van egy piros váza. Az első esetben belső tapasztalatról van szó. Ebben az esetben csak kifejezzük azt, amit érzékelünk, anélkül, hogy igényt támasztanánk arra, hogy érzékelésünknek külsőleg megfelel valami. A második esetben külső tapasztalatról van szó. Ezzel már nem csupán szubjektív érzékelésünknek adunk hangot, hanem egyidejűleg állítjuk, hogy az, amit látunk – a mi esetünkben a piros váza –, valóban ott is van.

Nos, tulajdonképpen mi mindig csak belső tapasztalatokkal rendelkezünk. Hiszen mindig mi vagyunk azok, akik valamit látnak, hallanak, vagy feltárnak. Ugyanakkor abszolút bizonyosság jellemzi belső tapasztalatainkat. Abban nem téveszthetjük meg magunkat, hogy csengetést hallottunk, vagy hogy fáj valamink, vagy hogy ott egy piros vázát látunk. Nem tévedhetünk abban, hogy ezek a halló-, fájdalom-, vagy látásérzeteink valóban vannak. És ezért biztosak is lehetünk magunkban addig, amíg arra szorítkozunk, hogy pusztán leírjuk mindazt, amit pillanatnyilag érzékelünk.

A hibák általában akkor kezdődnek, ha egyidejűleg állítjuk, hogy a külső valóságban is az általunk érzékelt helyzet áll fenn. Ezzel az állítással ugyanis minden elképzelhető tévedésnek ki vagyunk téve. Hiszen abból, hogy csengetést hallottunk, még messze nem következik az, hogy valóban csengettek. És abból, hogy látszólag egy piros váza áll előttünk, ugyanilyen kevésbé következik, hogy ott valóban van egy ilyen váza. Lehet ugyanis, hogy rosszul látjuk a dolgot.

### 11.2.2. A tapasztalat megbízhatósága

Természetesen általában abból indulunk ki, hogy a piros váza valóban ott van, ha látjuk, és hogy valóban csengettek, amikor csengetést hallunk. Azt az elvet, amelyet ilyenkor alkalmazunk, a modern ismeretelmélet a tapasztalat megbízhatóságának elveként írja körül, amely így hangzik: Egészen addig, amíg határozottan semmi nem szól ellene, teljesen jogosan feltételezzük, hogy a dolgok úgy vannak, ahogy nekünk tünnek.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Franz von Kutschera: *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Berlin–New York 1981, 179–188. (Hivatkozás Loichinger: *Frage nach Gott*, 124, 70. lábjegyzet alapján.)

Ez az elv valóban elengedhetetlen mind a tudomány, mind pedig a józan ész számára. Nélküle aligha lennénk képesek többé-kevésbé megbízható képet alkotni a valóságról, vagy aligha ítélnénk meg akár csak megközelítőleg is helyesen egy adott helyzetet. Nem tehetünk ezért mást, minthogy először mindig bizalmat szavazunk saját tapasztalatainknak. Ráadásul soha nem tudjuk mintegy kívülről felülvizsgálni, hogy tapasztalataink valóban megbízhatóak, vagy sem. Ehhez ugyanis egy saját tudatunkon kívüli álláspontot kellene felvennünk, ami viszont nem lehetséges. Éppen ezért mindig csak újabb tapasztalatok révén állapíthatjuk meg, hogy tévedtünk-e, vagy sem. A kétes tapasztalatok megbízhatóságát tehát ismét csak tapasztalat révén vizsgálhatjuk felül. Ez azonban máris feltételezi a már említett megalógezett bizalmat tapasztalataink alapvető megbízhatóságának problémájával szemben. Irreális lenne mást követelni magunktól, s ezért teljesen jogosan tekinti a modern ismeretelmélet az ésszerű gondolkodás követelményének azt a feltételezést, hogy valóságérzetem megbízható egészen addig, amíg valami határozottan nem szól ez ellen.

### 11.3. A vallási élmény megbízhatósága

#### 11.3.1. Az érv

Kézenfekvőnek tűnik, hogy a megbízhatóság elvét az emberi tapasztalat tartományának egészére alkalmazzuk, vagyis nemcsak a normális érzékelés tartományára, hanem a vallásosság területére is. Nehezen lehet ugyanis a vallási élmény tartományát eleve kizárni ebből.

A hittudomány napjainkban azért fordul fokozott érdeklődéssel a tapasztalat tematikájához, mert ez a témakör nyilvánvalóan egy nagyon helytálló és meggyőző érvet rejt magában az Istenbe vetett hit ésszerűségére vonatkozólag.<sup>6</sup> Ha ugyanis a vallási tapasztalatok ugyanolyan megbízhatónak tűnnek, mint a többi érzéki tapasztalatunk, akkor ésszerű ebből a vallási perspektívából értelmezni a valóságot, s ennek megfelelően is élni. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy ugyanolyan joggal hagyatkozhatunk a vallási érzékre, mint ahogyan az öt érzékünkre hagyatkozunk. Mindkét esetben a valóságra vonatkozó megbízható információforrással állunk szemben. Az öt érzékünk segítségével többé-kevésbé megbízható képet alkothatunk az empirikus-természettudományos valóságról, a vallási érzéknek köszönhetően pedig szintén többé-kevésbé megbízható képet kapunk Isten transzcendens valóságáról, működéséről és jelenlétéről.

---

<sup>6</sup> Hick: *Religion*, 230–252, 322–366.

Ilyen egyszerű szavakkal szinte teljes egészében meg is fogalmazzuk a vallási tapasztalatból vett érvet. Ennek értelmében, mivel a valósággal történő érintkezésben mindig rá kell hagyatkoznunk arra, hogy gondolkodási gyakorlatunk alapvetően nem csap be bennünket, teljesen valószerűtlennek, de legalábbis önkényesnek tűnhetne, ha a vallási érzéket, illetve a hozzá kapcsolódó gondolkodás gyakorlatát eleve ki akarnánk vonni a megbízhatóság elvének érvényessége alól.

### 11.3.2. Ellenőrzési kritériumok

Mindenesetre, bármennyire is elengedhetetlen a megbízhatóság elve, nem vezethet oda, hogy vitathatatlanul hitelt adjunk bármilyen tetszőleges és fantasztikus tapasztalatnak. Ez ugyanis durva félreértés lenne, hiszen a megbízhatóság elve nem is ezt célozza meg. Sokkal inkább világosan kifejezi, hogy a tapasztalatokban csak addig bízhatunk meg, amíg semmi nem szól határozottan ellenük. Ennek megfelelően a vallási élmény is ki kell hogy állja a kritikai vizsgálódás próbáját a következő ellenőrzési kritériumokkal szemben:

#### *Betegesség?*

A vallási élmények valódisága először is attól függ, hogy a tapasztaló személy normálisnak tekinthető-e. Ezt a normalitást gyakran kétségbe szokták vonni. Az a gyanú is előfordul, hogy a vallási élmények egytől egyig beteges kedély- és tudatállapotoknak köszönhetők. Éppen ezért, amint az érintett személy kezelésnek veti alá magát, a vallási tapasztalata is elvész.

Ez a vád túlzásnak tűnhet, ám az elv, amely itt alkalmazást nyer, teljesen jogos. Hiszen ténylegesen tesztelhető a vallási élmények hitelessége azáltal, hogy megvizsgáljuk, milyen körülmények között jöttek azok létre, illetve ki az a személy, akinek része volt ezekben. Már a hétköznapiakban is így járunk el. Ha a súlyos alkoholbeteg arról beszél, hogy fehér egereket lát, éppoly kevésbé hiszünk neki, mint a kábítószerfüggőnek, aki azt állítja, hogy az elmúlt éjszaka Jézussal beszélgetett. Azért van ez így, mert tudjuk, hogy milyen érzékelési zavarokhoz vezetnek a tudatmódosító szerek. Joggal kételkedünk tehát az olyan vallási élményekben, amelyek ilyen szerek hatása alatt jönnek létre. Ide tartoznak azok a vélt vallási tapasztalatok is, amelyekre valaki hipnotizált állapotban, eksztázisban, vagy a végletes feszültség pillanataiban tesz szert.

Hasonlóan kritikus a meglátásunk, ha valaki túlzott jámborságra hajlik. Joggal tekinthetjük vallási élményeit inkább ingatag személyisége tükröképének, mint autentikus hittapasztalatnak. Az sem tagadható, hogy nagyon sok ember vallási kényszerképzetek miatt szenved. Ezekre vonatkozólag megbízható orvostudományi kutatások születtek, melyek eredményei az ártalmatlan túlzásoktól, egészen a beteges élményzavarokig terjednek.

A döntő kérdés persze ebben az összefüggésben az, hogy a vallási élmény minden formája visszavezethető-e ilyen beteges tudatzavarokra? El kell ismernünk egyrészt, hogy a vallási érzék és élmény számos torzulása fellelhető. Másrészt viszont nemde számos hiteles vallási élménybeszámoló áll ezekkel szemben? Igaz ugyan, hogy ezen a téren nem lehet világos határt húzni, mégis általában ösztönösen ráérzünk, hogy hol állunk szemben ilyen beteges tapasztalati formákkal, s hol nem.

Mózes és Jézus, Mohamed és Buddha, Avilai Szent Teréz, Szent Edit Stein, vagy Boldog Rupert Mayer – ők nem voltak pszichikailag labilis, vagy beteg emberek. Épp ellenkezőleg, az ő esetükben érett személyiségekkel állunk szemben, akik kiemelkedő szervezői és intellektuális, politikai és emberi képességekkel rendelkeztek. Éppen ezért helytelen lenne őket, s főleg a nagy vallásalapítókat tiszta pszichopatáknak tekinteni.

Egyszerűen túzásnak kell tehát tekintenünk azt a próbálkozást, amely az emberiség történelme során létrejött vallási tapasztalatok egész területét olyan tudatbetegségeként jellemzi, amely kezelésre szorul. Ez a típusú bírálóat már pusztán általánosító jellege miatt is kevésbé meggyőző.

### *Illúzió?*

A második ellenőrzési kritérium éppen ezért nagyobb súllyal bír. A kérdés itt az, hogy van-e Isten egyáltalán? Ha ugyanis Isten bizonyíthatóan nem létezik, akkor ő nem is lehet oka a vallási élményeknek. Lehet, hogy így is akadnak majd még olyan emberek, akiknek ilyen tapasztalatokban lesz részük. Ők azonban hagyják magukat becsapni a megtévesztés, illetve az illúzió, vagy egyszerűen csak saját személyes vágyálmaik által.

Teljesen jogos ez a kritérium is, mert egészen magától értetődően alkalmazzuk azt a mindennapokban. Amikor például valaki egy könyv földreessése mögött a manó, vagy a kobold művét véli felfedezni, egyszerűen azért nem hiszünk neki, mert más okoknál fogva nagyon valószínűtlen a manók és koboldok létezése, akik ráadásul még le is dobálják a könyveket a polcra. Hozzájön még ehhez az is, hogy a könyv leesését természetes módon ugya-

nolyan jól meg lehet magyarázni. Leeshetett például azért, mert ferdén volt a polcra téve, vagy azért, mert a polc nem bírta el a súlyát.

A vallási élmények is olyan mértékben veszítenek valóságukból, amilyen mértékben világossá tehető az, hogy (1) Isten várhatóan egyáltalán nem létezik, s hogy ezen túl (2) a vallási élményeket természetes módon is meg lehet magyarázni.

(1) Létezik-e tehát Isten egyáltalán? A korábbi fejezetekben már találkoztunk azzal a három érveléssel, amelyek Isten létezését rendkívül valószínűtlennek tüntetik fel, illetve azt egyenesen megcáfolni vélik. Itt most az válhat világossá, hogy ez a három érv mennyire összetartozik. Az első érv a hagyományos istenbizonyítékokat érinti. Láttuk, hogy ezek már mennyire nem működnek. Segítségükkel mindenestre már nem lehet meggyőzően bizonyítani, hogy Isten valóban létezik. Ezzel azonban a másik két érv – a világban tapasztalható szenvedés és a fejlődő természettudományok problémája – korábban nem létező súlyt kap.

A természettudomány eredményei kizárják egy kezdeti paradicsomi állapot létezésének lehetőségét és arra utalnak, hogy az univerzumban mindig is egy rendkívül nehézkes evolúciós folyamat működött. Ennek fényében pedig nagyon nehéz hinni a mindenható és jóságos teremtető Isten gondviselésében. S ha ráadásul a hagyományos istenbizonyítékok is csődöt mondanak, úgy tűnik, hogy a világegyetem evolúciója, s az ezzel összefüggésbe hozható sok szenvedés és katasztrófa egyszerűen megcáfolják az Isten létezésébe vetett hitet. Mindenestre úgy tűnik, hogy a vallási élmény hiteltérdemlősege elhalványul a következő három kijózanító tényállás fényében: Isten létezésének bizonyíthatatlansága, az evolúció rendkívül nehézkes folyamata és a világban tapasztalható mérhetetlen szenvedés.

A modern hittudomány időközben képessé vált arra, hogy pozitívan nézzen szembe ezzel a teljesen jogos érvelési összefüggéssel. Utalhat ugyanis arra, hogy csak egy olyan univerzumban, mint a mienk, jöhettek létre olyan lények, akik erkölcsi vonatkozásban lényeges valódi szabadsággal rendelkeznek. A hittudomány arra is rámutathat, hogy az emberek erkölcsi, spirituális és személyes érési folyamata szintén csak egy olyan univerzumban képzelhető el, mint a mienk. S ha Isten célja a teremtetéssel pontosan abban áll, hogy az ember keresztül menjen ezen az érési folyamaton, akkor az evolúciós természettudományos világkép és a teológiai hit zökkenőmentesen összeegyeztethető egymással.



Igaz ugyan, hogy a szenvedés értelmére irányuló kérdés és a modern természettudomány eredményei maradandó kihívást jelentenek az istenhit számára, de nem képesek azt közvetlenül és végérvényesen megcáfolni. Annak a ténynek pedig, hogy vannak emberek, akik vallási élményekről számolnak be, ebben az összefüggésben pozitív kifejező ereje lehet. Hiszen míg valóban úgy tűnik, hogy a szenvedéssel teli evolúciós folyamatban Isten mintha elrejtőzne, addig a vallási élmények formájában mintha inkább kinyilatkoztatná önmagát.

(2) Ezért súlyosabb az a kérdés, hogy a vallási élményt lehet-e pusztán természetes módon magyarázni? Mert, ha igazolhatóan ez a helyzet áll fenn, akkor Isten egyszerűen feleslegessé válik a jelenség magyarázatában. A polcról leesett könyv esetében sincs szükségünk koboldokra ahhoz, hogy magyarázni tudjuk a jelenséget. S ha ráadásul a gravitáció természetes erejére történő utalással fel is tárjuk a könyv leesésének okát, úgy tűnik, mintha egyúttal a koboldok létezésébe vetett hitet is megcáfolnánk. Nemde hasonló a helyzet a vallási élmények terén? Nemde már rég természetes módon is képesek vagyunk magyarázni ezek létrejöttét?

Amint ezt egy korábbi fejezetben láttuk, a funkcionális valláskritika klasszikus képviselői – Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche és Sigmund Freud – pontosan ezt állították. Különféle természetes magyarázatokat kerestek és találtak arra vonatkozólag, hogy mire vezethetők vissza a vallási tapasztalatok. A végeredmény minden esetben az volt, hogy az istenhívó a vallási élményekben nem Istent tapasztalja meg, hanem azok pusztán csak tükörképei az emberi vágyálmoknak és vigasztalásnak. A valóságban ezeknek nem felel meg semmi, hiszen tiszta illúziókra épülnek. Ez az érvelés pedig érvényes mind a próféták, mind pedig Jézus vallási tapasztalataira. Éppen ezért az egész Ó- és Újszövetség sem valódi istenélmények tanúságtévője, hanem egészen természetes emberi projekciók, illúziók és ábrándozások tükörképe.

De vajon mennyire meggyőző a vallási élmények pusztán természetes magyarázó okokra történő visszavezetése? A hittudomány mindenekelőtt a következő ellenérvet nevezheti meg ezen a téren: Milyen jogon állítható, hogy egyetlen magyarázó ok megnevezésével, a jelenség egésze meg van magyarázva? Mindenképpen elképzelhető, hogy a vallási élmények kialakulása ugyan természetes okokra vezethető vissza, de azok egyúttal Isten jelenlétének megtapasztalását is tartalmazzák.

Így lehetséges, hogy pontosan a tökéletesség utáni vágyódás, vagy az elszenvedett igazságtalanság következtében tárul fel az emberben a vallási dimenzió, illetve az érzékenység Isten iránt. Nemde hasonló a helyzet például egy festmény szemlélése, vagy egy hangverseny átélése kapcsán? Csak annak tárul fel a festmény, illetve a zene, aki megfelelő beállítódással rendelkezik. Az illető élmény okaként feltételeznünk kell tehát mind a saját hajlamot, mind a festményt, illetve a zenét. Ilyen értelemben a megnevezett tisztán természetes magyarázó okok mindenképpen igazak lehetnek. Sőt, tekinthetünk úgy ezekre, mint a vallási élmény szükséges, ám nem teljes körű feltételeire. Ezzel pedig elegendő hely marad a vallási élmények teológiai magyarázatára.

A vallási élmények illuzórikus jellege csak akkor lenne állítható végérvényesen – összegzésként ez elmondható –, ha más oknál fogva egészen valószínűtlen lenne, hogy Isten létezik. Amennyiben viszont sem a szenvedés problematikája, sem a modern természettudomány nem képes véglegesen kizárni Isten létezését, teljesen ésszerűnek látszik feltételezni Istent, mint a vallási tapasztalatok magyarázó okát. Mózes és a nagy próféták, Jézus, Mohamed és Buddha ezek szerint nem csupán személyes illúzióik áldozatává váltak, hanem életükben és sorsukban valóban megtapasztalták az élő Istent.

### *Tesztelési lehetőségek?*

A harmadik ellenőrzési kritérium velejét érinti a vallási élmény problematikájának, s ezért ez a legnehezebb: Az érzéki észleletek mintájára a vallási tapasztalatok is pontosan felülvizsgálhatók kell hogy legyenek. Ha a csöngetés hallatán elbizonytalanodunk, kint utánanézhethetünk a dolognak. Lehetséges ez a vallási élmények esetében is? Nyilvánvaló, hogy nem.

A vallási élmények bírálói ebből azt a következtetést vonják le, hogy legkésőbb ezen a ponton fel kell adni az ilyen jellegű tapasztalatok megbízhatóságának az állítását. Az empirikus tapasztalatokat tesztelni lehet, a vallási élményeket pedig nem. Nyilvánvaló, hogy nem rendelkezünk semmiféle objektív ellenőrzési lehetőséggel ezen a téren. S ha így áll a helyzet, meg tudjuk-e még különböztetni a valódi vallási tapasztalatokat az illúzióktól? A megbízhatóság elvének alkalmazása – az empirikus területen túl a vallási dimenzióra is – nemde azt vonja maga után, hogy hirtelen a vallási hallucinációk és téveszmék is jogszerűvé válnak?

Ezt a félreértést akkor lehet elkerülni, ha újra felidézzük a megbízhatóság elvének mondanivalóját: Először is arról van itt szó, hogy csak a tapasztalat révén kerülünk kapcsolatba a valósággal. Másodszor pedig arról, hogy szintén csak a tapasztalat által tanuljuk meg, hogy a kétes tapasztalatok tesztelése szempontjából egyáltalán mi jöhet szóba. Mindkét szempont egyformán fontos a megbízhatóság elvével kapcsolatban, s erre az ismeretelméleti tényállásra kifejezetten rá kell mutatni. Ennek fényében látszik, hogy mennyire téves dolog azt hinni, hogy egy kétes élménygyakorlat megbízhatóságát kívülről újra felül lehet vizsgálni. Pontosan a fordított helyzet áll fenn: Csak azáltal tanuljuk meg, hogy anyagi környezetünk nem csupán kaotikusan viselkedik, hanem azt nyilvánvaló természeti törvények szabályozzák, ha ráhagyatkozunk érzéki észleleteinkre. Ugyanez érvényes a vallási tapasztalatokra. Csak akkor, ha a vallási élmények alapvető megbízhatóságából indulunk ki, tanuljuk meg, hogy itt egy egészen eltérő jellegű tapasztalati dimenzióról van szó, mint a tisztán empirikus érzéki tapasztalatok esetében.

Két példa erre vonatkozólag:

1. Érzéki tapasztalatokban mindenkinek része van. Ezek mintegy ránk tukmálják magukat. A vallási tapasztalatok terén viszont más a helyzet. Aligha fogja valaki nem észrevenni az előtte elterülő erdőt, vagy hegységet, egy véletlen egybeesésben viszont nem mindenki fedezi fel Isten gondviselő kezét. Nemde közvetlenül a vallási élmények megbízhatósága ellen szól azok egyetemességének hiánya?

Erre a kérdésre kérdéssel kell válaszolnunk: Nemde éppen az szólna a vallási élmények valódisága ellen, ha ugyanolyan szükségszerűen, vagy automatikusan tennénk ezekre szert, mint ahogy ez az érzéki tapasztalatainkra jellemző? Hiszen a hang-, a szag- és a színészlelettel ellentétben a vallási élménynek személyes istentalálkozás jellege van, s mint olyan mindig tartalmaz olyasvalamit, amit ajándékszerű pillanatnak nevezhetünk. Ez pedig már a személyközi emberi kapcsolatokra is érvényes. Senki nem köteles feltárulkozni a másik ember előtt. A személyes találkozásokat legalábbis nem lehet ugyanúgy megszervezni, mint például a napfelkeltének a megfigyelését. Ennek ellenére senki nem fog kételkedni a személyközi tapasztalatok területének eredetiségében.

De mégis, ha Isten nem is teszi magát szükségszerűen és automatikusan megtapasztalhatóvá minden ember számára, nem kellene ezt pontosan a hitetlen ateistákkal szemben különleges nyomatékkal megtennie, mégpedig

azért, hogy azok higgyenek benne és a helyes útra térjenek? Erre a kérdésre nemleges a hittudomány válasza, hiszen Istennek a világhoz fűződő episztemikus (ismeretelméleti) távolsága nem teszi ezt lehetővé. Isten azért nem tukmálja rá magát a fizikális valóságra, mert csak ennek a feltételnek köszönhetően biztosított az istenhit szabadsága, kockázata és bátorsága. A hitben keresett személyes érési folyamat is csak ezen feltétel mellett válik egyáltalán lehetségessé.

2. Az érzéki tapasztalatok és a vallási élmények közötti különbség egy másik példával is illusztrálható. Az érzéki tapasztalatok precíz információkat tartalmaznak, a vallási élmények ezzel szemben legtöbb esetben homályosak maradnak. Főleg a nagy misztikusok panaszkodnak arra, hogy annak kifejezésére, amit megtapasztaltak, hiányoznak a megfelelő szavak. A vallási élmény bírálói ebből azt a következtetést vonják le, hogy itt annyira ködös kényszerképzetekről és érzéki csalódásokról van szó, hogy világosan még beszélni sem lehet róluk.

Ezzel szemben azt kell mondanunk, hogy az empirikus tapasztalatokhoz mért különbözőség ebben az esetben is a vallási élmény hitelessége mellett szól. Hiszen, ha belegondolunk, beláthatjuk, mennyire különböző a vallási tapasztalat tárgya. Isten meghaladja az empirikus valóságot, s éppen ezért magától értetődik, hogy míg az empirikus tapasztalatokat pontos szavakba és fogalmakba lehet önteni, addig a vallási élmények mindig valahogy túlmutatnak ezeken.

Az előbbi két példa alapján beláthatóvá válik, hogy mind az érzéki tapasztalatok, mind pedig a vallási élmények megbízhatóságának kérdésében csak a körkörös igazolás lehetséges. Hiszen csak a megbízhatónak feltételezett tapasztalati gyakorlatban tárul fel előttünk az, hogy milyen tapasztalati tárgyról van szó éppen, s hogy ennek milyen megbízhatósági tesztek felelnek meg egyáltalán. Ezen az alapvető szinten tehát az érzéki tapasztalatok és a vallási élmények ismeretelméleti státusza éppen ezért azonos. S hogy a vallási tapasztalat gyakorlatában más tesztek számítanak, mint az érzéki tapasztalatok esetében, szintén kézenfekvőnek tekinthető.

De melyek azok a konkrét tesztek, amelyek egy adott vallási élmény megbízhatóságát mintegy pozitívan igazolhatják? Itt van először is a logikai konzisztencia kritériuma: Azokat a vallási élményeket, amelyek logikailag ellentmondásos kijelentésekhez vezetnek, aligha lehet megbízhatónak tekinteni. Az, ami logikailag ellentmondásos, legalábbis nem létezhet, amint négy-

szögű háromszög sincs. Ugyanez lenne a helyzet Istennel is, ha az istenfogalom bizonyíthatóan ellentmondásos lenne logikailag. Azt azonban, hogy létezik egy mindenható, mindentudó és tökéletesen jó Lény, nagyon is el lehet gondolni logikailag ellentmondásmentesen.

Második konkrét ellenőrzési kritériumként a logikai koherenciát kell megemlítenünk. Ennek két oldala van. Befelé irányuló értelemben azt jelenti a koherencia követelménye, hogy a vallási tapasztalatok egymás között összefüggők kell hogy legyenek. Ha Jim Jones, a Népek Temploma nevű szekta vezetője azt állítja, hogy Isten megparancsolta neki a tömeges öngyilkosságot, akkor ez az állítólagos vallási élmény egyszerűen ellentmond az egyébként képviselt istenképnek, s ennek megfelelően nem tartható hitelesnek. Kifelé irányulva a koherencia követelménye arra vonatkozik, hogy a vallási élmények nem állhatnak közvetlen ellentmondásban a valóságra vonatkozó egyéb, jól bevált tapasztalatainkkal. A legaktuálisabb példa erre a modern természettudomány és a hittudomány közötti konfliktus kérdése. Amennyiben például beigazolódna a modern agykutatás tézise, melynek értelmében a szellemi-lelki, vagyis a mentális valóság pusztán a neuronális agyi folyamatok oksági vonatkozásban semleges kísérő jelensége, akkor a vallási élmény, hogy Isten hitre hívja az embert mint szabad személyt, bizonyítottan egy illúzió, önámításon alapulna.

A logikai konzisztencia és koherencia eléggé merevnek és absztraktnak hangzik a vallási élmények első két ellenőrzési kritériumaként. Ezzel szemben a harmadik kritérium közvetlenül belátható, s mindhárom közül a leghelytállóbb is egyben, mert a vallási hit „gyümölcsseit” érinti, tehát azt a kérdést, hogy annak milyen hatásai vannak a hívő ember életében. Ez a kritérium egyidős magukkal a vallásokkal. Hiszen, ha egy embernek tényleg valódi, autentikus vallási élményben volt része, akkor annak egészen konkrét, életet megváltoztató következményei is kell hogy legyenek. Szent Máté evangéliumában ezt tömören, de találóan fejezi ki: „Tehát a gyümölcsseikről fogjátok felismerni őket.” (Mt 7,20).

Teljesen jogosan kötjük tehát a vallási élmények valóságához, hogy az, amit az érintett személyek megtapasztaltak, keresztülsugárzik az életükön, kiütkezik a személyiségükben, s a cselekedeteire vonatkozólag is konkrét következményekkel jár. Ez az alapja annak is, hogy például Kalkuttai Boldog Teréz anya életművét úgy értékeljük és tiszteljük, mint ami az ő isten- és hittapasztalatának valóságát is közvetlenül jelzi.

### 11.3.3. A vallási élmények egymásnak ellentmondó sokfélesége?

Tisztázásra vár még a vallási élmények látszólag ellentmondásos sokféleségének a kérdése. Az elv, amelynek itt érvényesülnie kell, a következőképpen hangzik: Az azonos kategóriájú tapasztalatok egymás között hasonlóságot kell hogy felmutassanak. Az érzéki észleletek területén ez közvetlenül igaznak bizonyul. Azonos feltételek mellett mindenki ugyanazt hallja és látja. A vallási élmények is a tapasztalat ugyanazon tárgyára irányulnak, tudniillik Isten jelenlétének megtapasztalására. Ennek megfelelően a vallási élmények is kellene hogy hasonlítsanak egymáshoz, ám pontosan az ellenkező helyzet áll fenn. Mindez nemde közvetlenül aláássa a vallási élmények hitelességét?

Már David Hume, a felvilágosodás korának angol filozófusa, ebből a problémából kovácsolta a legélesebb érvet a vallási élmények megbízhatósága ellen. A különböző vallások, így Hume, mindannyian valami mást állítanak. Mindegyik más írásokat tart igaznak és szentnek, a keresztények a Bibliát, a muszlimok a Koránt, a hinduisták a Védákat. Mivel pedig egy időben nem lehet minden vallás igaz, nagyon valószínű – hangzik Hume következtetése –, hogy egyik sem igaz közülük. Ismét csak olyan ez a helyzet, mint a bíróságon: Ha tíz tanú közül mindegyik azt állítja, hogy valami mást látott, mint a többi, a bíró jól teszi, ha egyik tanúnak sem hisz.

A modern ún. pluralista vallásteológia egy egészen sikeresnek ígérkező megoldást javasol. Ennek a teológiai irányzatnak az alapítója, John Hick, brit vallásfilozófus elfogadja olyan tényként a vallási élményekről szóló beszámolók sokféleségét, amelyet nem lehet letagadni. Ugyanakkor megpróbál magyarázattal szolgálni arra, hogy vallási területen – ellentétben az empirikus tartománnyal – nem is várható más, mint ez a tapasztalati sokféleség.

Hiszen, ha Isten létezik, akkor ő nem véges valóság, mint például az univerzum vagy az atomok. A véges valóságokat pontos szavakkal és fogalmakkal ki lehet fejezni. Isten azonban transzcendens, s ez azt jelenti, hogy meghalad minden megértésre vonatkozó emberi próbálkozást. Véges, körülhatárolt lényekként közvetlenül sem elgondolni, sem megtapasztalni nem tudjuk Isten végtelen nagyságát. Isten jelenléte azonban a megtapasztalásnak különböző módjait váltja ki a véges emberi tapasztalati lehetőségek keretei között. Egyik sem képes kimeríteni az isteni transzcendencia és végtelenség teljességét. Mégis ezek jelentik a végtelen Isten megtapasztalásának véges emberi módzatait.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Hick: *Religion*, 254–273.

Ez a modern vallásteológia heves viták tárgyát képezi, és ténylegesen sok problémát vet fel, egy feltétlen előnnyel azonban mindenképpen rendelkezik: Képes megmagyarázni, hogy a vallási élmények sokfélesége nem tekinthető érvnek azok megbízhatóságával szemben, sőt, a sokféleség majdnem várható is ezen a téren. Ehhez azonban a hittudomány komolyan kell hogy vegye Isten transzcendens voltát. Ez pedig azt jelenti, hogy Isten mindig nagyobb, mint az, amit mi emberek véges értelmünk segítségével képesek vagyunk felfogni belőle.

Így az emberiség nagy vallásainak különféle istenélményei nem jelentenek további problémát. Éppen ellenkezőleg: Nemde egyenesen várható, hogy Isten az ő végtelen teljességében képes önmagát különböző módokon kinyilatkoztatni? Nemde várható, hogy a különböző kultúrákban élő különféle emberek épphogy különböző módon fogják megtapasztalni Istent? Ezért az egymástól eltérő vallásokra, azok különféle istenképeire és istenélményeire úgy tekinthetünk, mint különféle utakra, amelyek Istenhez vezetnek, amint a hegy csúcsához is több oldalról, különböző utakon lehet közeledni.

#### 11.4. Összegzés

A félreismerhetetlen különbségek ellenére, amelyek fennállnak a vallásos és az érzéki tapasztalat között, úgy tűnik, hogy bizonyos feltételek mellett a vallásos tapasztalatnak hasonló megbízhatóságot lehet tulajdonítani, mint az érzéki tapasztalatnak. Ez persze nem jelenti azt, hogy a vallásos tapasztalatot Isten létezése melletti bizonyítékként kezelhetjük, illetve hogy abból objektív bizonyossággal következtethetünk Isten létezésére. Sokkal inkább arról van szó, hogy alapvetően ésszerű magatartásnak tekinthető, ha valaki vallásos tapasztalata alapján hisz Istenben. A kinyilatkoztatás perszonalista értelmezése szerint ugyanis minden istenismeret isteni önfeltárássra vezethető vissza, s ez a kinyilatkoztatás a vallásos tapasztalat alakjában éri el az embert. Ilyen értelemben racionálisan indokoltnak tekinthető a kinyilatkoztatás alapján hinni Istenben, még ha ez nem is jelenti, hogy objektív bizonyossággal rendelkezni Isten létezésére és önkinyilatkoztatására kérdésében, vagy hogy azt állítanánk, a vallásos tapasztalat révén felfogjuk Istent a maga végtelenségében. A hitben megtapasztalat szubjektív bizonyosság éppen ezért nem az objektív bizonyosság kifejeződése, hanem úgy értelmezhető, mint a jóváhagyás bizonyossága, illetve annak szilárdsága, s ezért megfelel a hit eredeti bizalomjellegének.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> A 11. fejezet összeállításában irányadóul szolgált: Loichinger: *Frage nach Gott*, 118–144; Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 161–179.

## **12. Egyházon kívül nincs üdvösség? Avagy tájékozódás a vallások teológiája területén**

### **12.1. A vallások teológiájának különböző vonatkozásai**

Olyan mértékben és intenzitással, mint ma, korábban még soha nem találkoztak egymással a vallások. Ez egyrészt a mai modern világ extrém mobilitásával és az állandó migrációval függ össze, másrészt pedig azzal, hogy a többi vallással kapcsolatosan lényegesen jobb ismeretekkel rendelkezünk, illetve hogy ezek az ismeretek széles körben terjedhetnek. A keresztény teológia számára ennek pedig az a következménye, hogy a kereszténység és a nem-keresztény vallások közötti kapcsolat kérdése egyre inkább központi teológiai problémává fejlődött. Ezt a kérdést világszerte „vallások teológiája” címszó alatt tárgyalják. Itt tulajdonképpen egy kettős kérdéssel állunk szemben: Hogyan értékeli a kereszténység a többi vallást, és hogyan értékeli önmagát a többi vallásra való tekintettel? Mindkét kérdés egymással szorosan összefügg, hiszen a többi vallás megítélése, egyrészt nem független a kereszténység önértelmezésétől, másrészt pedig a kereszténységnek ez az önértékelése igaznak kell hogy bizonyuljon a többi vallás tényleges megjelenésére való tekintettel. Éppen ezért a vallások teológiájának feladatait öt kérdéskörre lehet felosztani:

1. A dogmatikai probléma
  2. A gyakorlati probléma
  3. A kritériológiai probléma
  4. Az apologetikai probléma
  5. A hermeneutikai probléma
1. A dogmatikai probléma: A nem-keresztény vallásoknak van-e bármilyen jelentőségük az üdvösség kérdésének tekintetében? A keresztény dogmatika előfeltételezéseiből kiindulva, és a jobb ismeretekre való tekintettel, szükséges-e az üdvösség kapcsán pozitív jelentőséget tulajdonítani a nem-keresztény vallásoknak? Másként fogalmazva: Azt az igényt, miszerint a nem-keresztény vallások is üdvösségre vezethetnek, helyeselnünk, vagy tagadnunk kell? Itt a kinyilatkoztatás teológiáját közvetlenül érintő problematikával állunk szemben: Ha ugyanis a kinyilatkoztatás az emberek üdvösségére



történik, akkor ez a következő alapvető kérdést veti fel: Az üdvözítő istenismeret, illetve a kinyilatkoztatás csak a kereszténységen belül, vagy más vallásokban is közvetítődik? Ennek az elméleti problémának vallásteológiai szempontból alapvető jelentősége van. Ezzel szoros összefüggésben áll:

2. A gyakorlati probléma: Hogyan viselkedjünk a többi vallással szemben? A vallásközi találkozások története ugyanis tele van kölcsönös ellenségeskedéssel, gyakran erőszakkal. Vajon elkerülhetetlen szükségszerűség a vallások egymás elleni küzdelme? Ez a harc a dolgok természetéből fakad, mert minden vallás azt állítja magáról, hogy egyedül igaz, és ezért mindig lappangó, vagy nyílt konfliktusban áll a többi vallás igazság- és üdvösségigényével? A vallásközi konfliktus-potenciált tehát kvázi csak külsőleg kell és lehet visszaszorítani, mégpedig a tolerancia és a párbeszédkészség megkövetelése révén? Vagy azáltal is lehetőség van a konfliktusok belülről való leküzdésére, hogy éppen azokat az alapfeltevéseket küzdjük le, amelyek előmozdítják a konfliktust? A vallások teológiája elméleti, illetve dogmatikai és gyakorlati problémájára vonatkozólag, sok függ attól, hogy a vallások egymást kölcsönösen minként ítélik meg. Éppen ezért felmerül a keresztény vallások-teológiáján belül:
3. A kritériológiai probléma: Milyen kritériumok alapján ítéljük meg a többi vallást? Ebben a vonatkozásban a többi vallás elméleti és gyakorlati alapmeggyőződéseinek, illetve azok értékelképzeléseinek az elbírálásáról van szó. Milyen kritériumok alapján történhet igazságosan az elbírálás? Léteznek ebben a tekintetben egyáltalán objektív kritériumok, vagy – többé-kevésbé rejtett formában – ezek is csak a saját vallás önigazolását szolgálják? Ebben az esetben pedig minden vallás elbírálásakor kezdettől fogva tudott lenne, hogy mindig a saját vallásunk kerül ki győztesen.

Különös jelentőséggel bír ebben a vonatkozásban a posztmodern relativizmussal szembeni küzdelem. A posztmodern relativizmus tulajdonképpen ellentmond minden vallásnak, hiszen tagadja a kritériumok és a mércék univerzális érvényességét, ugyanakkor pedig ellentmond az általánosan kötelező ítéletek érvényességének is. A relativizmus egyik érve, hogy a vallások olyan nagymértékben különböznek egymástól, hogy közülük mindegyik teljesen autonóm rendszert alkot, a valóságértelmezésnek önálló és önmagában zárt

kozmoszát képezi, és éppen ezért teljesen lehetetlen a vallásokon átívelő, általánosan kötelező mércék felállítása.

A vallások sokfélesége és különbözősége az alapja a két utolsó problémakörnek is:

4. Az apologetikai probléma: Rácáfolnak a vallások önmagukra éppen sokféleségük által? Pontosabban fogalmazva, a vallások sokfélesége és különbözősége nemde rácáfol arra a mindegyikük által képviselt igényre, hogy önmagukat egy transzcendens forrásnak köszönhetik? Ez a probléma is közvetlenül érinti a kinyilatkoztatás teológiáját. Itt ugyanis egy súlyos ellenvetésről van szó a kinyilatkoztatás szoteriológiai jelentőségével szemben, valamint egyáltalán a kinyilatkoztatással kapcsolatban felmerülő igények hitelessége, és ennek megfelelően a vallási tapasztalat megbízhatósága terén.

Még radikálisabb a kihívás az utolsó problémakörrel kapcsolatban:

5. A hermeneutikai probléma. Egy konkrét vallás nézőpontjából kiindulva meg lehet-e egyáltalán helyesen érteni a többi vallást? Vagy talán csak akkor érthetünk meg helyesen egy vallást, ha egyben hozzá is tartozunk? Amennyiben el akarjuk kerülni ezt az extrém álláspontot, felmerül a kérdés, hogy miként érthetem meg jól a másik vallás belső perspektíváit úgy, hogy saját vallásomhoz hű maradjak? A többi vallás jó ismerete alapfeltétele a vallásteológiai problémák tisztázásának. Hiszen, amit nem ismerek, arról nem is mondhatok ítéletet. Ebben a vonatkozásban a vallásközi párbeszédnek lényeges szerepe van, hiszen a dialógus egyik legfontosabb feladata itt éppen abban áll, hogy a többi vallás adekvát megértésére szert tegyünk, illetve hogy felülvizsgáljuk velük kapcsolatban eddigi ítéleteinket.

A vallásteológia területén történő munkálkodást az is nehezíti, hogy a problémakörök belső összefüggésére nem figyelnek eléggé, vagy hogy különféle nézetek a másik vallás elégtelen ismeretén alapulnak. A helyzetet ugyanakkor megnehezíti még az a tény is, hogy minden vallásteológiai kijelentés a kereszténység önértelmezését érinti, és éppen ezért a vallásteológiai vita részben túlzottan érzelmi síkra terelődik. Éppen ezért fontos, hogy ebben a vitában is a tudományos teológia mércéje szerint járjunk el, s az érveink súlyát soha ne helyettesítsük a hatalmi eszközök bevetésével.

A következőkben a dogmatikai és az apologetikai problémára összpontosítunk, mert ezek közvetlenül érintik az alapvető hittudomány kinyilatkoztatást érintő kutatási területét.

## 12.2. A vallásteológiai modellek felosztása

A múlt század 80-as éveinek kezdete óta széles körben elterjedt az a séma, mely a különböző vallásteológiai álláspontokat három alapopcióhoz köti:

- Exkluzívizmus
- Inkluzívizmus
- Pluralizmus

Az a tény, hogy ez a felosztás különböző értelmezésekben és definíciókban nyer alkalmazást, egyben állandó félreértések forrásává is lett. Éppen ezért szükséges rögzíteni, hogy (1) ezt a felosztást itt milyen értelemben alkalmazzuk, s hogy (2) ez az értelmezés milyen definíciókon alapszik.

(1) A vallásteológiai álláspontok hármas beosztása (exkluzívizmus, inkluzívizmus és pluralizmus) logikailag átfogó felosztást jelenít meg. (2) Mindenesetre ehhez még szükség van arra, hogy az álláspontok definícióját szigorúan egységes jellemző sajátosság mentén sorakoztassuk fel. Ennek kapcsán pedig adja magát az a kérdés, amelynek a dogmatikai probléma tárgyalásakor alapvető jelentőséget tulajdonítottunk: Üdvözítő istenismeret, illetve kinyilatkoztatás csak a kereszténységen belül közvetítődik, vagy más vallásokban is? Vagy még általánosabban fogalmazva: A vallásokban – a kereszténységet is beleértve – közvetítődik-e a transzcendens valóság kinyilatkoztatása, illetve üdvözítő megismerése? Ha ezt a kérdést a vallások teológiájának alapvető feladataként tekintjük, akkor a lehetséges válaszok és pozíciók logikailag átfogó módon osztályozhatók és definiálhatók. A következő négy – és csak négy – logikailag lehetséges álláspont létezik:

1. Ateizmus (naturalizmus): Mivel transzcendens valóság nem létezik, egyetlen vallás sem közvetít üdvözítő transzcendencia-megismerést.
2. Exkluzívizmus: Üdvözítő transzcendencia-megismerést csak egyetlen egy vallás közvetít, s ez a vallás természetesen a saját vallás.
3. Inkluzívizmus: Üdvözítő transzcendencia-megismerést több vallás közvetít, de csak egyetlen vallás közvetíti azt a többi vallást felülmúló legnagyobb mértékben.
4. Pluralizmus: Üdvözítő transzcendencia-megismerést több vallás közvetít, mégpedig ugyanabban a legnagyobb mértékben.

Csak a pluralista állásponton belül van alapvetően biztosítva a többi vallás számára a valódi egyenértékűség lehetősége. Az egyenértékűség ítéletét természetesen semmi esetre sem kell kiterjeszteni minden vallásra, vagy akár minden vallásos jelenségre. A pluralizmus definíciójának értelmében

két álláspont lehetséges ebben a vonatkozásban: Üdvözítő transzcendencia-megismerés ugyanabban a legnagyobb mértékben (a) minden, vagy (b) csak néhány vallásban közvetítődik. Az (a) lehetőség pusztán csak elméleti lehetőség. Vagyis a valóságban gyakorlatilag nincs olyan vallásteológiai pluralista, aki az (a) lehetőséget képviselné. Az itt alkalmazott definíció értelmében a pluralista álláspontot képviselheti valaki úgy, hogy a (b) lehetőség értelmében bizonyos vallásokkal, vagy pseudo-vallásokkal szemben exkluzivista, ismét másokkal szemben pedig inkluzivista álláspontot képvisel.

A csoportosításnál figyelembe vett tulajdonság – az üdvözítő transzcendencia-megismerés közvetítése – fokozatos jelenlétét mind mennyiségi, mind pedig minőségi értelemben lehet venni. Vagyis az üdvözítő transzcendencia-megismerésre vonatkozó fölényt lehet úgy értelmezni, mint nagyobb gazdagságot, tisztább egyértelműséget, erősebb hatékonyságot, jobb helytállóságot stb. Analóg módon ez természetesen érvényes az egyenértékűség ítéletére is, mely esetben – a vallások közötti minden különbség mellett – a közvetített üdvözítő transzcendencia-megismerés elvileg azonos gazdagságáról, egyértelműségéről, hatékonyságáról és helytállóságáról beszélhetünk több vallást érintően is.

A logikai teljesség a csoportosítás formálisan egységes és szigorúan diszjunktív jellegéből adódik: A döntő tulajdonság – tehát az üdvözítő transzcendencia-megismerés közvetítése – adott, vagy nem adott. Ha adott, akkor egyszer, vagy többször adott. Ha többször adott, akkor egyszer, vagy többször legnagyobb mértékben adott. Amennyiben tehát a vallásteológiai feladatot alapvetően ebben a formában értelmezzük, akkor nincs olyan teológiai pozíció, amely ne lenne benne ebben a csoportosításban.

### 12.2.1. Exkluzívizmus

Az exkluzivista pozíció gyakran játszott domináns szerepet a keresztény hagyományban. Ennek értelmében az üdvözítő kinyilatkoztatás csak a kereszténységen belül közvetítődik. „Az Egyházon kívül nincs üdvösség” – hangzott a rövidített változata ennek az álláspontnak, mely mind katolikus, mind pedig protestáns részről megerősítést nyert, előbbi esetben a Firenzei Zsinaton 1442-ben,<sup>1</sup> utóbbi esetben pedig Martin Luther révén, 1529/30-ban.

---

<sup>1</sup> DH 1351.

*Az exkluzívizmus formái.*

Az exkluzívizmus három változatát lehet megkülönböztetni:

1. Radikális exkluzívizmus, melynek értelmében minden, vagy legalább is majdnem minden nem-keresztény az örök kárhozatra jut, amennyiben halála előtt nem lesz keresztény.
2. Mérsékelt exkluzívizmus, melynek értelmében a nem-keresztény egyén eljuthat ugyan az üdvösségre, a nem-keresztény vallások azonban ehhez semmivel nem járulnak hozzá. Ennek értelmében a nem-keresztény egyén a tisztán individualista módon elgondolt lelkiismereti aktus révén jut el az üdvösségre, vagy pedig azért, hogy halála után része lesz a Krisztussal való találkozásban, mely mintegy lehetővé teszi számára az explicit hitvallást Krisztus mellett, és ezáltal az üdvösség felé vezető út megnyitását.
3. A határozatlan exkluzívizmus, amely megválaszolatlanul nyitva hagyja a nem-keresztények üdvösség lehetőségének a kérdését.

*Ellenvetések az exkluzívizmussal szemben*

A jelenlegi vallásteológiai vitában az exkluzívizmus olyan lelkes védelemzőkre talált, mint pld. William Craig, Harold Netland és Alvin Plantinga. Ennek ellenére az exkluzívizmussal szemben felmerül két olyan lényeges ellenvetés, amelyre képviselői nem képesek meggyőző megoldást nyújtani:

1. Az első probléma Isten általános üdvözítő akaratát érinti. Ha Isten „azt akarja, hogy minden ember üdvözöljön és eljusson az igazság ismeretére” (1Tim 2,4), akkor hogyan egyeztethető össze ezzel az álláspont, melynek értelmében a kereszténységen kívül nincs lehetőség üdvözülni? A radikális exkluzívizmus képviselői erre két választ adnak:

- a) Először is tagadják Istennek általános üdvözítő akaratát. Szent Ágoston (354–430) például azt írja – annak ellenére, hogy ő maga nem képviselte a radikális exkluzívizmust – az előbb idézet szentírási résszel kapcsolatban: Nem úgy kell ám azt értelmezni, hogy Isten minden ember üdvösségét akarja. Sokkal inkább azt akarja mondani, hogy senki nem érheti el az üdvösséget, ha Isten azt nem akarja.<sup>2</sup> Isten általános üdvözítő akaratának következetes tagadása azonban, úgy tűnik, hogy összeegyeztethetetlen azzal a felfogással, hogy Isten minden szempontból tökéletes és határtalan valóság. Egy megosztott jóindulattal rendelkező Isten bizonyára nem az lenne, „akinél nagyobb nem lehet elgondolni”.

---

<sup>2</sup> Szent Ágoston: *Enchiridion* 27,103. (Hivatkozás Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 190 alapján.)

- b) A radikális exkluzívizmus képviselői másrészt azt a felfogást is képviselik, hogy Isten ugyan akarja minden ember üdvösségét, az üdvösség azonban logikailag kényszerítő okok miatt csak a kereszténységen belül érhető el. Eddig azonban még nem tudtak ilyen logikailag kényszerítő okokat felmutatni. Ezért úgy tűnik, hogy a radikális exkluzívizmus nagyon gyenge álláspont, s éppen erre vezethető vissza az a tény, hogy sok exkluzivista inkább a mérsékelt, vagy határozatlan exkluzívizmusra hajlik.

2. A második ellenvetés az exkluzívizmus mindhárom válfaját érinti. Arról az évről van szó, hogy a nem-keresztény vallásokban számos olyan párhuzam van, ami a kereszténységben az üdvözítő istenismeret kifejeződésének számít. Vagyis a nem-keresztény vallásokban nemcsak sok különbözőség fedezhető fel a kereszténységgel szemben, hanem meglepő hasonlóságok is. A nem-keresztények életében gyakran megtalálhatóak azok a jelek és cselekedetek, amelyek a kereszténységben a Szentlélek gyümölcseként és a valódi hit jeleként nyernek elfogadást. Tekintettel erre az ellenvetésre az exkluzivisták számára két lehetséges válasz marad:

- a) Egyrészt azt állítják, hogy a keresztények és a nem-keresztények hitében és életében fellelhető mindenfajta hasonlóság csalóka. A nem-keresztény ember hitében és életében a szentség démoni utánzásáról van szó. Bár ezt az álláspontot csak nehezen lehet megcáfolni, mégis nagyon gyengének bizonyul. Mert egy ilyen, a látszattal szembeni általános kételkedés végső soron a keresztény hit és élet eredetiségébe vetett bizalmat is aláássa. Ha ugyanis az irgalmas Istenbe vetett muzulmán hit csak projekció, akkor milyen alapon kerüljön más megítélés alá az irgalmas Istenbe vetett keresztény hit? Avagy, ha Gandhi élete csak jámbor képmutatás volt, akkor milyen jogon tekintünk mi másként a Názáreti Jézus és Assisi Szent Ferenc életére?
- b) Másrészt az exkluzivista arra az álláspontra is helyezkedhet, hogy ilyen párhuzamok ugyan fennállnak, ezek azonban nem lényegesek a hit igazsága és üdvözítő volta szempontjából. Karl Barth (1886–1968), német protestáns teológus szerint „a vallások közötti igazság és hazugság kérdésében csak egy” dolog dönt. „Ez az egy pedig Jézus Krisztus neve.” Ez a mindent eldöntő különbség – ahogy ezt Barth kifejezetten hangsúlyozza – „valóban ennek a névnek egészen formális egyszerűségében rejlik”.<sup>3</sup> Ennek a

---

<sup>3</sup> Karl Barth: *Die kirchliche Dogmatik* I/2, 376. (Idézve Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 190 alapján, Vik János fordításában.)

pozíciónak egyik modern változatában George Lindbeck (sz. 1923), amerikai protestáns teológus azt az álláspontot képviseli, hogy a nem-keresztények hite és élete soha nem lehet keresztény hit és keresztény élet, mégpedig azért, mert azokat nem a keresztény nyelvjáték formálta. Mi lehet a következménye ennek az álláspontnak? Ha Barthnak és Lindbecknek igaza van, akkor minden bizonnyal tévedés volt, hogy Jézus az irgalmas szamaritánust az Isten Országa által meghatározott élet modelljeként állította elénk. Hiszen az, amit a szamaritánus tett, nem Jézus nevének formális vonatkozásában történt, és nem is a keresztény nyelvjáték által formált agapének tekinthető. Az exkluzívizmus megmentésére tett hasonló kísérletekből tehát mindennemű meggyőző erő hiányzik.

### 12.2.2. Inkluzívizmus

Az inkluzivista pozíciónak is van bizonyos teológiai hagyománya, még akkor is, ha az nem olyan meghatározó a kereszténység számára, mint az exkluzívizmus. A teológia történetében azoknál az egyházatyáknál találkozunk ezzel az állásponttal, akik nagyra értékelték a görög filozófia vallási vonatkozásait. Szent Jusztinus (+165) óta gyakran hivatkoztak a „logoszmagok” (logoi spermatikoi) elképzelésre. Ennek értelmében annak az isteni logosznak az elemei és hatásai, aki Jézus Krisztusban megtestesült, megtalálhatóak más vallásokban is, ahol lényegében már keresztény életet tesznek lehetővé, még ha azt nem is annak nevezik. A kereszténységben ugyanakkor adott mindannak a teljessége, ami a többi vallásban csak csírájában van jelen.

A római katolikus egyházban a II. Vatikáni Zsinat óta az inkluzívizmus jelenti a tanítóhivatal hivatalos álláspontját. Ennek értelmében nemcsak egyetlen egy üdvösségre vezető lehetőség létezik az összes ember számára. A nem-keresztények életében és vallásában fellelhető üdvösség-lehetőség azonban konstitutív kapcsolatban van Jézus Krisztussal. Jézus Krisztus az isteni kinyilatkoztatás egyetlen és felülmúlhatatlan csúcspontja. A keresztény vallás éppen ezért felülmúlja az összes többi vallást. A keresztények hitük révén ennek tudatában is vannak, mások azonban nincsenek tudatában annak, hogy Jézus Krisztus az ő üdvösségük forrása.<sup>4</sup>

Ez a koncepció teljesen megegyezik Karl Rahner (1904–1984) teológiai vonalvezetésével, aki az inkluzivista vallásteológia valószínűleg legpromi-

---

<sup>4</sup> *Dialog und Verkündigung*, Nr. 29, vom 19. Mai 1991, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles* 102. (Hivatkozás Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 192 alapján.)

nensebb képviselőjének tekinthető. A transzcendentális kinyilatkoztatás, amely mint isteni kegyelem „természetfeletti egzisztenciál”-ként adva van minden ember számára, a nem-keresztény vallások számos elemében is megtalálja kategoriális lecsapódását. Éppen ezért a nem-keresztény vallások pozitív szerepet játszhatnak az üdvözítő istenismeret közvetítésében. Egy nem-keresztény vallás szerint élő ember, aki saját életútján elfogadja az isteni kegyelemajánlatot, lényegében „anonim kereszténynek” számít. Ez azonban csak addig érvényes, amíg a nem-keresztény személy még nem – vagy még nem eléggé – került érintkezésbe Jézus Krisztus evangéliumával. A keresztény misszió célja, hogy az anonim keresztényekből explicit, vagyis hitvalló keresztények legyenek. A kereszténység nem ismerhet el maga mellett más vallásokat egyenrangú vallásként. A kereszténység az „egyetlen Istentől, Krisztus által alapított, abszolút, minden ember számára meghatározott vallás”.<sup>5</sup> Mivel Isten kinyilatkoztatása a többi vallásban homályosabb és eltorzultabb, mint a kereszténységben, az üdvösség esélye is kisebb ezekben. Éppen ezért a többi vallásnak csak ideiglenes értéke, és átmeneti jogosultsága van. Krisztus eljövetele által ezek alapján véve hatályon kívülre helyeződnek és elavulnak. Ezért a kereszténység történelmi elterjedése, amely még mind a mai napig nem fejeződött be, egyet jelent a többi vallás legitimitásának fokozatos felszámolásával.<sup>6</sup>

#### *Ellenvetések az inkluzívizmussal szemben*

1. Az inkluzívizmussal szembeni fő nehézség a hiányzó empirikus igazolással függ össze. Ha ugyanis a Jézus Krisztusban történő kinyilatkoztatás messze felülmúlja az isteni kinyilatkoztatás minden más formáját, akkor a kereszténységnek kellene biztosítania a legjobb feltételeket az üdvösségre törekvő ember számára. Az üdvösség felé haladó életvitel pedig megfelelő cselekedetekben és a Szentlélek gyümölcseiben fejeződik ki.<sup>7</sup> Ma már jogosan állítható, hogy a többi nagy vallási hagyomány is ismeri és értékeli a szeretetet, az önzetlenséget és a belső békét, mint olyan gyümölcsöket, amelyeket a legnagyobb valóságra, Istenre helyesen irányuló élet érlel meg. Ezek alapján mondhatjuk, hogy a többi nagy vallási hagyomány szintén ideális feltételeket nyújtott és még nyújt ma is az üdvösség felé vezető út

<sup>5</sup> Karl Rahner: *Schriften der Theologie VIII*, 355 sk. (Idézve Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 192 alapján, Vik János fordításában.)

<sup>6</sup> Rahner: *Schriften der Theologie VIII*, 371 sk. (Hivatkozás Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 192 alapján.)

<sup>7</sup> Gal 5,22 sk; Mt 7,15-18.20; 1Jn 4,7.



megtalálásához. Természetesen minden vallásos hagyományban találkozunk a rossz, a gonoszság, az erőszak jelenlétével. Ha azonban az inkluzivista feltételezés helyes lenne, akkor a kereszténység fölénye a gyümölcsökben is meg kellene hogy mutakozzon. Az inkluzivista válasz erre az ellenvetésre az, hogy a kereszténység ugyan közvetíti a fölényben levő kinyilatkoztatást, ebből azonban még nem következik, hogy a keresztények ténylegesen is jobbakk lennének, mint más vallások képviselői.

2. Az inkluzívizmus másik nehézsége a vallási sokféleség értékelését érinti. Mivel az inkluzivista hiszi, hogy a kereszténység minden más vallással szemben előnyben van, implicit módon elvárja, hogy ideális esetben minden ember ennek a legjobb vallásnak legyen a követője. Ebben azonban az a vágy is benne van, hogy a kereszténységen kívül ne létezzen más vallás. Ámde nem jelentene ez az emberiség vallásos élete szempontjából elszegegyedést? Világunkban gyakran érvényes, hogy a sokféleség a jó értékét emeli és nem csökkenti. Vajon nem érvényes ez a vallás területére is? Az exkluzívizmus számára a kereszténység az egyetlen igaz vallás. A kereszténység mint az igazság vallása áll szemben a hamis vallásokkal.<sup>8</sup> A vallások sokfélesége ebben a vonatkozásban nem jelent értéket. Az inkluzívizmus szemében a többi vallás csak olyan mértékben jó, igaz és szent, amennyiben tanaiak hasonlítanak a kereszténység tanaihoz. Éppen ezért az inkluzívizmus számára sem jelent a sokszínűség valódi értéket, ideális esetben meg is kellene azt szüntetni a kereszténység javára. Ez azonban úgy tűnik, hogy ellentmond annak az intuitív igazságnak, hogy a sokszínűség emeli valaminek – a mi esetünkben a vallásnak – az értékét, nem pedig csökkenti azt.

### 12.2.3. Pluralizmus

A vallásteológiai pluralizmus az utóbbi évtizedekben főként angolszász területen alakult ki elsősorban W. C. Smith, J. Hick, P. Knitter, L. Swidler, R. Panikkar stb. révén. Hasonló tendenciák azonban megtalálhatóak más teológusok késői munkáiban is: E. Troeltsch, P. Tillich és F. Heiler. A kereszténység történelmében azonban sehol nem találkozunk a kifejezetten pluralista vallásteológiai állásponttal. Éppen ezért úgy tűnik, hogy a pluralizmus a vallásteológiában egyfajta reakció a többi vallás mai, lényegesen jobb, mélyebb ismeretére. Nem csoda tehát, hogy képviselői, szinte mindannyian rendelkeznek a vallásközi párbeszéd és találkozás tapasztalatával.

---

<sup>8</sup> Karl Barth: *Die kirchliche Dogmatik* I/2, 377. (Hivatkozás Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 194 alapján.)

### *Ellenvetések a pluralizmussal szemben*

Az első ellenvetés az egymással szembenálló igazságigényekre vonatkozik, a második pedig a pluralizmusnak a krisztológiához fűződő viszonyát érinti.

1. Armin Kreiner, német katolikus teológus szerint az igazság kérdésére vonatkozó ellenvetés abból a megfigyelésből indul ki, hogy egymásnak ellentmondó állítások nem lehetnek egyformán igazak. Márpedig a különböző vallási hagyományok igazságigényei gyakran eltérőek, egymással konkurálnak, vagy egymásnak egyenesen ellentmondanak.

2. A pluralizmussal szembeni második ellenvetés a krisztológia területét érinti. Ha Isten ugyanis csak Jézus Krisztusban testesült meg, ha Jézus Krisztus egyedülálló módon testesíti meg Isten önkinyilatkoztatását, illetve önfeltárlkozását, akkor a pluralista álláspont eleve ki van zárva. Mert akkor, Karl Rahner elképzelésének értelmében, a kereszténység az egyetlen, Isten által, Krisztus révén alapított, abszolút, minden ember számára meghatározott vallás.

### **12.3. Összegzés**

A vallások teológiája mint feladat szorosan összefügg azokkal a kinyilatkoztatásteológiai problémákkal, amelyekkel a fundamentális teológia szembesül. Ebben a vonatkozásban annak a két kérdésnek van különös relevanciája, amelyek már a felvilágosodáskorabeli kinyilatkoztatáskritikával szembeni küzdelemben felmerültek: Az üdvözítő kinyilatkoztatást lehet-e, vagy kell-e úgy értelmezni, hogy az a többi vallásban is közvetítődik? A vallások különbözősége, mely a kinyilatkoztatásra vonatkozó állításaikat is érinti, nem ássa-e teljesen alá a kinyilatkoztatás hitének elfogadhatóságát? Az exkluzívizmus még az első kérdésre sem tud pozitív választ adni. Az inkluzívizmusnak úgy sikerül kissé bátortalanul megoldani a második problematikát, hogy közben nem tud eredeti értéket tulajdonítani a vallások sokféleségének és különbözőségének. Ebből a szempontból úgy tűnik, hogy a pluralista álláspont egyfajta fölényrel rendelkezik. Ennek a pozíciónak a konzisztenciája viszont olyan teológiai, pontosabban krisztológiai alapfeltevésektől függ, amelyek ugyan széles körben elterjedtek, de egyben nagyon vitatottak is.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> A 12. fejezet összeállításában irányadóul szolgált: Schmidt-Leukel: *Grundkurs Fundamentaltheologie*, 181–204; Perry Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 31–192.



## 13. Szerethető-e ma az egyház?

A következőkben a fejezetcímben szereplő kérdésre keressük a választ: Szerethető-e ma az egyház?<sup>1</sup> Tisztában vagyunk azzal, hogy sokan az olvasók közül úgy gondolják, hogy ez számukra nem kérdés. Talán sokan csodálkoznak is azon, hogy ez pont egy teológus számára kérdés, s ezért kíváncsiak arra, hogy hol van itt a probléma. Igazuk van, ha így gondolkodnak, hiszen minden valódi kérdés mögött valódi problémának kell rejtőznie, így van ez a hétköznapi dolgokban, de így van ez a tudományokban is. A hittudományban sincs ez másként.

Lássuk tehát éppen ezért, hogy mire is vállalkozik itt a teológus:

- Elsősorban azt a reális problémát szeretnénk felmutatni, amely e kérdés mögött rejlik.
- Választ, illetve megoldást keresve az indító kérdésben rejlő problémára, az egyház iránti szeretet megtapasztalható nyomai után kutatunk. Ezeket a nyomokat sok terepen lehetne keresni, itt azonban néhány ma elérhető, olvasható szövegtanút fogunk górcső alá venni.
- Ezt követően azt fogjuk megvizsgálni, hogy végül is miként viszonyul egymáshoz ez a két fogalom, „szeretet” és „egyház”, a II. Vatikáni Zsinat két, általunk kiemelt dokumentumának fényében.
- Végezetül, alkalmazott szeretet az egyház iránt ma címszó alatt megpróbálunk, az előbb említett zsinati szövegek mentén, megoldási kísérletet javasolni az első pontban bemutatásra kerülő problémára.

### 13.1. Hol van tehát itt a probléma?

A kiinduló kérdés mögötti probléma abban rejlik, amit a következő mondat foglal össze: Isten (Jézus) igen, egyház nem! Azok, akik azonosulni tudnak ezzel a mondattal, önmagukat hívő embernek, „maguk módján vallásosnak” tartják. Ezzel szemben az egyházat, annak intézményes jellegét, struktúráit, legalábbis részben, elutasítják. Ők azok, akik sokat, nagyot csalódtak az egyházban, az egyháziakban.

---

<sup>1</sup> A szerző ezzel a címmel a Katolikus Akadémia keretében tartott előadást 2012. december 6-án Kolozsváron. Ennek a fejezetnek a szövege az akkori előadás szerkesztett változata.

Tisztában vagyunk azzal, hogy egy ilyen hangot, az ilyen hangokat, könnyen lehet ignorálni, főleg olyan környezetben, ahol az egyház, az egyházak továbbra is nagy tekintélynek örvendenek. Az utóbbi évek azonban ebben a kontextusban is rámutattak arra, hogy a XXI. század internettől átszőtt világában a katolikus egyház világegyház jellege akkor is megmutatkozik, amikor egy vagy több helyi egyházban, szinte egyidőben derül fény egyháziak által elkövetett súlyos visszaélésekre, bűntettekre.

Ezek a futótűzként terjedő rossz hírek, főleg Nyugateurópában, katolikus keresztények tízezreit indították arra, hogy hátat fordítsanak az egyháznak. Vannak olyan országok, ahol a nagyszámú „hátat-fordítás” azért feltűnő, mert azt kötelezően megelőzi egy kifejezetten hivatalos szándéknyilatkozat az egyház intézményes kereteiből történő kilépésre vonatkozólag. Így van ez a német kultúrkör országaiban, főleg Németországban és Ausztriában. Többségben vannak azonban azok az országok, közöttük Románia és Magyarország, ahol az egyháznak úgy is hátat lehet fordítani, hogy azt szinte senki észre sem veszi. Esetleg csak annyi tűnik fel, hogy az illető személy ritkában, vagy egyáltalán nem jár templomba, de hát – mondhatnánk – ma ez a divat, vagy, ez van, ezt kell szeretni. Olyan hangok is hallhatók, hogy nem baj, ha kevesebben leszünk! A jó keresztények úgy is megmaradnak!

Ez az ignoráns magatartás az egyháznak hátat fordítókkal szemben, azaz a kísértéssel jár együtt, hogy az ún. „jó keresztények” visszahúzódnak az egyházi élet sajátos légkörébe, és szenvednek a mai világ, s a benne élők, vagy oda menekülők reménytelen elveszettsége miatt. Az egyház küldetése azonban pontosan ehhez a világhoz szól! Nem véletlen, hogy a II. Vatikáni Zsinat „*Gaudium et spes*” kezdetű lekipásztori konstitúciója, az Egyházzól a mai világban, a következő sorokkal kezdődik:

„Az öröm és remény, a gyász és szorongás, mely a mai emberekben, főként a szegényekben és a szorongást szenvedőkben él, Krisztus tanítványainak is öröme és reménye, gyásza és szorongása, és nincs olyan igazán emberi dolog, amely visszhangra nem találna szívükben.”<sup>2</sup>

Az egyháznak ez a bensőséges kapcsolata az emberiséggel, illetve ennek tudatosítása, megóv attól, hogy ignoráljuk a problémát, mely az imént idézett mondatban mutatkozik meg: Isten (Jézus Krisztus) igen, egyház nem!

---

<sup>2</sup> GS 1.

### 13.2. A problémát érintő néhány szövegtanú

De lássunk néhány újabb keletű szövegtanút ebben az összefüggésben: Az első a jezsuita bloggerek honlapjáról van, egy 2008. októberéből származó bejegyzés: „Nem tudok haragudni azokra, akik meghasonlottak az egyházzal. A minap mesélte egy hitoktató barátom, hogy a tavalyi, munkakereséssel telt évében 15 megpályázott helyből 10-et elnyert volna, ha történetesen nem lenne öt gyerekük. Egy ideje a felesége egyszerűen nem bír vele menni vasárnap templomba. Egy kicsit megrendült a hite, na... Legalábbis az intézményes egyházban. Azt mondja, nem kívánja még egyszer papok szájából hallani a családbarát retorikát. (...) Nem tudom, mi kell ahhoz, hogy valaki ma egyházasan tudjon hinni. Csak titkon remélem: nem megaluvás.”<sup>3</sup>

A következő mondatok Mary Collins-tól származnak, aki írországi áldozatként részt vett és tanúságot tett azon a 2012. februárjában megtartott négynapos szimpóziumon, amelyre a római Pápai Gergely Egyetemen került sor. A szimpózium, melynek címe „A gyógyulás és megújulás felé”, az egyháziak részéről kiskorúak ellen elkövetett szexuális visszaélések témáját tárgyalta. Mary Collins tanúságtételének néhány részletét a Magyar Kurír Katolikus hírportál hasábjain olvashatjuk:

„Katolikus vagyok, és bár nehéz a hitem gyakorlása, minden áron az egyházban kívánok maradni. Abban reménykedem, hogy az egyház végül helyrehozza a múlt hibáit. A legszörnyűbb nem annak a felfedezése, hogy az egyházban vannak olyanok, akik visszaéléseket követnek el, mert ez mindenütt megtörténik a társadalomban: a sport, az oktatás terén. Annak a felfedezése volt a legrosszabb, hogy ezeket a személyeket azok védték, akiknek a gyermekeket kellett volna oltalmazniuk. Ez okozott annyi kárt a hitnek, az emberek bizalmának, az én esetemben is. Azonban változatlan maradt Istenbe és Jézusba vetett hitem.”<sup>4</sup>

Következő lépésben lássuk, illetve halljuk azok hangját is, akikben töretlen a szeretet az egyház iránt, beleértve annak intézményes oldalát is. Ők azok, akik egyértelműen megválaszolják a fejezet címében feltett kérdést: „Igen, az egyház ma is szerethető!” Sok ember beszél, illetve ír erről, nemcsak katolikusok, de katolikusok is. Példaként szolgálgjanak erre a következő, katolikus kontextusban íródott internetes szövegrészletek:

<sup>3</sup> [http://jezsuita.blog.hu/2008/10/29/jezus\\_igen\\_%20egyhazi\\_nem](http://jezsuita.blog.hu/2008/10/29/jezus_igen_%20egyhazi_nem), 2012.12.02.

<sup>4</sup> <http://www.magyarurir.hu/hirek/az-egyhazi-nincs-helye-csoend-halalos-kulturajanak>, 2012.12.02.

„Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam!...! Megértem, hogy miért állsz meg egy pillanatra, amikor ezen szavakat ízlelgetve imádkozol: »Hiszek az egy, szent, katolikus és apostoli Anyaszentegyházban...« Vagy pedig: »Micsoda öröm teljes szívből kijelenteni: szeretem az én Anyaszentegyházamat! «Az Út ezen mondatai Szent Josemaría szerető szívéből fakadtak és jól összefoglalják a keresztény világnézetre legjellemzőbb meggyőződést: tudniillik azt, hogy senki sem lehet keresztény egyedül. Keresztény valaki csak az Egyházban, az Egyházért lehet.”<sup>5</sup>

Továbbá egy másik helyen ezt olvashatjuk: „Én azért szeretem az Egyházat, mert egy abszolút biztos értékrendet adott nekem. Gondold csak el, hogy az elmúlt kétezer év alatt mennyi filozófia, ősi kultúra, társadalmi szerkezet omlott össze! Vagy a huszadik század »szabad« erkölce mennyire feje tetejére állította az értékeket, szokásokat, viselkedést, divatot, szemléletmódot, magatartásformákat? Joggal kérdezhetné egy mai fiatal: »Ki mondja meg nekem, mi a jó, és hogy mit kell tennem?« Mi, keresztények, egyértelműen felelhetjük: Jézus Egyháza, amely értékrendjében ugyanazt hirdeti ma is, mint az Úr kétezer évvel ezelőtt. Szeresd Istent egész szívedből, felebarátodat mint önmagadat, ezért ne hazudj neki, ne lopj tőle semmit, ne élj vissza bizalmával, tiszteld testét és lelkét, ne mondj róla rosszat! Ezt az értékrendet azonban csak tudatos önmegtagadással (aszkezissel) leszel képes megvalósítani.”<sup>6</sup>

Igen, az egyház ma is szerethető! Egyik legismertebb katolikus teológustanúja ennek a válaszlehetőségnek Yves Congar, illetve magyarul is olvasható „Cette Église que j’aime” című könyve.<sup>7</sup> Ebben az 1968-ban, tehát röviddel a II. Vatikáni Zsinat bezárása után megjelent művében, a zsinat egyik dogmatikai szakértőjeként főleg a „Lumen gentium” kezdetű egyházzal szóló dogmatikus konstitúció alapján elemzi mindazt, amit katolikusok vallanak az egyházzal. A magyar kiadáshoz kapcsolódó könyvismertetők kiemelik a mű népszerűsítő jellegét, s azt, hogy a zsinat utáni évek lelkesedésének tanúja ez a munka.<sup>8</sup> A Keresztény Szó című havilap 1997-ben, a szeptemberi számban közölt recenziót erről a könyvről. Ez a könyv – írja Zamfir Korinna ismertetőjében – „nemcsak a teológiát hivatalból művelők-

<sup>5</sup> Részlet Javier Echevarría: *Keresztény útikalauz című könyve ötödik fejezetéből. Planeta kiadó. 2001, 2012.12.02.*

<sup>6</sup> Katona István: *Bevezetés a misztikába*, 2012.12.02.

<sup>7</sup> Yves Congar: *Szeretem az egyházat (ford. Farkas Mária)*, in: XX. századi keresztény gondolkodók V., Vigilia Kiadó, Budapest 1994.

<sup>8</sup> Vö. <https://moly.hu/konyvek/yves-congar-szeretem-az-egyhazat>, 2012.12.02.

nek szól, hanem minden katolikusnak, aki tudatosan keresi helyét egyházában, aki otthon akarja érezni magát benne és felelősnek tudja magát egyházáért”. Congar – olvashatjuk továbbá – „reális és lényegét megragadó képet nyújt az egyházzal”,<sup>9</sup> s a francia cím „Cette Église que j’aime” magyar tükörfordításának értelmében, nem egy elvont fogalmat, hanem éppen ezt az egyházat tartja szeretetreméltónak.

### 13.3. A zsinati szövegek tanúsága

A II. Vatikáni Zsinat nyomán mind Congar művében, mind pedig napjainkban éppen ez az egyház, amely a miénk, lényegében Isten népe, az üdvösség egyetemes szentsége, messiási nép. De vajon mit szólnak fejezetünk indító kérdéséhez maguk a zsinati szövegek? Miként viszonyul egymáshoz ez a két fogalom – „szeretet” és „egyház” – a zsinati szövegekben, a már idézett „Lumen gentium”, dogmatikai, és a „Gaudium et spes”, pasztorális konstitúcióban? A „Lumen gentium”-ban legalább 93 alkalommal találkozunk a szeretet szóval, illetve annak valamilyen toldalékos formájával. A „Gaudium et spes” 99 alkalommal alkalmazza a szeretet fogalmát. Meglepő azonban, hogy csak egyetlen egy helyen, a „Lumen gentium” 23. pontjában van szó kifejezetten az egyház iránti szeretetről. A kontextus pedig, amelyben ez elhangzik, a következő: a püspöki kollégium tagjainak kapcsolata:

„Minden püspök tartozik ugyanis erősíteni és megvédeni a hit egységét és az egész Egyház közös fegyelmét: nevelni a híveket Krisztus egész misztikus testének szeretetére, külön is gondolva a szegény, szenvedő és az igazságért üldözött tagokra.”<sup>10</sup> Ebben az egy esetben is tehát Krisztus misztikus teste, az egyház iránti szeretet úgy mutatkozik meg, hogy a szerető figyelem nem az intézményes struktúrákra, hanem a konkrét tagokra, különösen a szenvedőkre irányul.

A zsinati szövegek nagyon megfontoltan és bölcsen kerülnek az egyházra vonatkozó, korábbi korokból ismert triumfalizmusnak még a látszatát is. Az egyház itt – bár minden róla szól – nem célpontja a szeretetnek, hanem sokkal inkább a szeretet kerül a középpontba, mégpedig úgy, mint az egyház alapja és küldetése.

<sup>9</sup> Zamfir Korinna in: *Keresztény Szó*, 1997/9, 27-28, itt 28.

<sup>10</sup> LG 23.



### 13.4. A szeretet mint az egyház alapja és küldetése

A szeretet alap jellegét az egyházban úgy kell érteni, hogy a misztikus test tagjait a Főhöz, Jézus Krisztushoz köti alapító és fenntartó szeretet. Értethető ezért, hogy a „Gaudium et spes” Krisztus és az egyház szeretet-szövetségéről beszél,<sup>11</sup> illetve a „Megváltó szeretetében megalapozott” egyházzal.<sup>12</sup> Krisztus ugyanis ezt az egyházat „mennnyasszonyaként szerette, önmagát adva érte, hogy megszentelje (vö. Ef 5,25–26), saját testeként kapcsolta magához, és elárasztotta Szent Lelkének ajándékaival Isten dicsőségére”.<sup>13</sup>

A Szentlélek pedig „személyesen, a maga erejével és a tagok belső összetartozásával egyesítvén a testet, létrehozza és sürgeti a szeretetet a hívők között.”<sup>14</sup> Lényeges szempont ugyanakkor, hogy a szentségek, különösen az Eucharisztia, „közlik és táplálják azt az isten- és emberszeretetet, mely az egész apostolság lelke”.<sup>15</sup> Isten szeretete nem választható el a felebarát szeretetétől.<sup>16</sup>

Mindezzel szoros összefüggésben a szeretet küldetés jellege is megmutatkozik tehát az egyházra vonatkozólag: Isten vándorló népe, a misztikus test tagjai azzal válaszolnak a Fő alapító szeretetére, hogy összefognak egymással a kölcsönös szeretetben és a Szentháromság egy Isten dicséretében.<sup>17</sup> Másként fogalmazva a zsinattal együtt megállapíthatjuk, hogy az egyház „fölruházva alapítójának ajándékaival és hűségesen megtartva a szeretet, az alázatosság és az önmegtagadás parancsát, küldetést kapott Krisztus és Isten Országának hirdetésére és a népek közötti terjesztésére”.<sup>18</sup>

A szeretet alap és küldetés jellegének ez a kihangsúlyozása értelmezhetővé teszi az egyház kommunió-jellegét is, mely a zsinaton ugyan még nem, de a zsinat utáni évtizedekben annál inkább központi gondolatává lett a zsinat szellemében megújult egyházképnek. Újszövetségi kontextusban a kommunió ugyanis „nem valamilyen azonos érdeklődésből fakadó közös-

---

<sup>11</sup> GS 48.

<sup>12</sup> GS 76.

<sup>13</sup> LG 39.

<sup>14</sup> LG 7.

<sup>15</sup> LG 33.

<sup>16</sup> GS 24.

<sup>17</sup> LG 51.

<sup>18</sup> LG 5.

séget jelöl, hanem Jézus Krisztus mindenki iránt táplált szeretetén, valamint az erre adott válasz-szereteten alapszik”.<sup>19</sup>

Az eddigiek alapján megállapíthatjuk, hogy a megvizsgált zsinati szövegek összefüggésében az egyház már nem „societas perfecta”, vagyis nem tökéletes társadalomként jelenik meg, melyet itt a földön azonosítani lehet Isten Országával,<sup>20</sup> s amelyben a hierarchikus szintkülönbség olyan meghatározó, hogy a laikusok, illetve az egyszerű hívők csupán csak az egyházi cselekvés objektumaiként jönnek számításba.<sup>21</sup>

A II. Vatikáni Zsinat szerint az egyház léte nem öncél, létjogosultságának lényege sokkal inkább abban mutatkozik meg, hogy alapítójának szándéka szerint – jelként és eszközként – Isten Országa megvalósulásának és kiteljesedésének szolgálatában áll: ez „az Egyház Krisztusban mintegy szentsége, azaz jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének (...)”,<sup>22</sup> ugyanakkor „ennek az Orzágnak csírája és kezdete a földön”.<sup>23</sup>

Ebben a hierarchikusan rendezett kommunió-egyházban, melynek tagjai Krisztusban egyetlen családot alkotnak,<sup>24</sup> és amelyben „teljesen egyenlő mindnyájuk méltósága és tevékenysége”,<sup>25</sup> a világi Krisztushívők cselekvő alanyai, nem pedig tárgyai az egyházi gyakorlatnak.<sup>26</sup> A tanítványok közössége tehát „emberekből, sőt Krisztusban egységet alkotó emberekből áll, akiket a Szentlélek irányít az Atya országa felé vezető zarándokúton, és megkapták az üdvösség hírét, hogy mindenkinek elmondják. Ezért e közösség az egész emberi nemmel és annak történelmével valóban bensőséges kapcsolatban érzi magát”.<sup>27</sup>

Összegzésként a zsinati szövegek tükrében – és Bereczki Silvia szavaival – megállapíthatjuk, hogy „világiak/laikusok és klerikusok egyaránt szeretik

<sup>19</sup> Vik János: *A rész és az egész vonzásának feszültségében. A püspök helye, szerepe és küldetése a kommunió-egyházban kontextusában*, in: Marton József – Oláh Zoltán (szerk.): *Minden kegyelem! A 65 éves Jakubinyi György érsek köszöntése*, Budapest-Kolozsvár 2011, 331–345, itt 333.

<sup>20</sup> Heinrich Döring: *Demonstratio catholica*, in: Heinrich Döring – Armin Kreiner – Perry Schmidt-Leukel: *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg im Breisgau 1993, 147–244, itt 166.

<sup>21</sup> Jürgen Werbick: *Grundfragen der Ekklesiologie*, Freiburg im Breisgau 2009, 46.

<sup>22</sup> LG 1.

<sup>23</sup> LG 5.

<sup>24</sup> LG 51.

<sup>25</sup> LG 32.

<sup>26</sup> LG 33.

<sup>27</sup> GS 1.

az egyházat, amely azonban nem rajtuk kívül áll, hanem amelynek tagjai. (Tehát világi és klerikus egyaránt azt mondhatja: szeretem az egyházamat, úgy, ahogy azt mondom, szeretem a családomat, aminek szintén tagja vagyok.) Milyen szeretettel? Nem érzelgős, szóáradatokban megnyilvánuló szeretettel, hanem az evangéliumokból kiolvasható jézusi szeretettel, amely mindig az ember igazi javára, végső céljának elérésére irányul, és amely áldozatvállalással párosul.”<sup>28</sup>

### 13.5. Az egyház iránti alkalmazott szeretet

Az eddigiek alapján, hogyan nézhet ki, mit jelenthet vajon az, amit a bevezetőben „alkalmazott szeretet az egyház iránt ma” címszóként emlegetünk? Ma, amikor – amint ezt az első pontban láttuk – sokan eltávolodnak, hátat fordítanak az egyháznak, pedig a zsinat tanítása 50 év távlatában is érvényben van. Másként fogalmazva, a zsinat szellemében mit lehetne tenni annak érdekében, hogy ma többen érezzék magukat otthon az egyházban, s hogy felelősséget is többen vállaljanak érte?

A válaszhoz lássuk előbb, hogy egyáltalán hol tart ma a kommúnió-egyháztan „végrehajtása”? Egyházunk helyzetét 50 évvel a zsinat megkezdése után egyre többen úgy jellemzik, hogy az mint „összetett valóság”<sup>29</sup> sajnos akadályozott az előrelépésben.<sup>30</sup> Ugyanakkor Carlo Maria Martini bíborosnak, Milánó nyugalmazott érsekének, halála előtti utolsó interjút olvasva, melyet Georg Sporschill, osztrák jezsuita készített vele, s mely amolyan szellemi végrendeletnek is tekinthető, az a benyomásunk támad, hogy egyházunk önmagát gátolja, hátráltatja az előrelépésben.<sup>31</sup>

Szinte észrevétlenül oda jutottunk, hogy jó néhány helyi egyházban katolikus keresztényeknek – köztük Martini bíborosnak is – az az érzése, hogy az egyház tagjai azért vannak, hogy fenntartsák a meglévő struktúrákat, s nem fordítva, a struktúrák vannak azért, hogy a kommúnió-egyház tagjait segítség és támogatás a hit zárandokútján.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Bereczki Silvia: *A világiak a II. vatikáni zsinat tanításában, avagy meghívás az egyházat megreformáló szeretetre* (1), in: *Keresztény Szó* 19 (2008/3), 2017.02.05.

<sup>29</sup> LG 8.

<sup>30</sup> Vö. a bécsi egyházmegye nyugalmazott segédpüspökének könyvét: Helmut Krätzl: *Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt*, St. Gabriel, Mödling 1998.

<sup>31</sup> P. Georg Sporschill SJ – Federica Radice Fossati Confalonieri: *Gibt es eine Hoffnung für die Kirche. Ein Gespräch mit Kardinal Martini*, 2012.12.02.

<sup>32</sup> LG 58.

Arra a kérdésre ugyanis, „Hogyan látja az egyház helyzetét?”, Carlo Maria Martini a következő szavakkal válaszol: „Az Egyház fáradt, mind a jóléti Európában, mind pedig Amerikában. A kultúránk elvényült, templomaink hatalmasak, szerzetes házaink üresek és az Egyház bürokratikus apparátusa egyre csak nő, szertartásaink és öltözetünk fényűző. Ez fejezné ki azt a valóságot, amik mi lennénk ma?”<sup>33</sup> Aztán hozzáfűzi: „A kultúrjavak, amelyeket ápolnunk kell, vajon az igehirdetést és az embereket szolgálják? Vagy inkább annyira megkötik az erőnket, hogy mozdulni sem tudunk, amikor valamilyen szükség szorongat?”<sup>34</sup>

Egyház iránti alkalmazott szeretet ma? A bíboros személyes, halála előtti vívódásának oka éppen az, hogy ez a mozdulatlanság félelemtől árulkodik, arról, hogy bátorság helyett a félelem a leggyakoribb tanácsadó napjaink egyházában. Holott a hit az egyház alapja, nem a félelem. A hit, a bizalom és a bátorság.

Parázs a sok hamu alatt – ezzel a további, Karl Rahnertől kölcsönzött képpel jellemzi Martini az egyház mai helyzetét: „Korunk egyházában annyi hamut látok a parázs felett, hogy az néha reménytelenséget kelt bennem. Hogyan tudjuk a parazsat úgy megszabadítani a hamutól, hogy a szeretet újra lángra lobbanhasson? Először is újra rá kell találnunk a parázusra. Hol vannak az olyan nagylelkű emberek, mint amilyen az irgalmas szamaritánus is volt? Kinek van olyan nagy bizalma, mint amilyről a pogány kafarnaumi százados tett tanúságot? Kik olyan szenvedélyesek, mint amilyen Keresztelő János volt? Kik azok, akik merik vállalni az újat, amint ezt Pál tette? Vagy, akik olyan hűségesek, mint Mária Magdolna?”<sup>35</sup>

Ezt követően konkrét javaslatot is tesz a bíboros: „Azt tanácsolom a pápának és a püspököknek, hogy vezető grémiumaikba vegyenek be 12 szokatlan embert. Olyanokat, akik a legszegényebbekhez állnak közel, vagy olyanokat, akiket fiatalok vesznek körül, és akik próbálkoznak új dolgokkal is. Szükség van a tisztességes vitára olyan emberekkel, akik égnek a vágytól, hogy a Szentlélek loboghasson.”<sup>36</sup>

Talán furcsa, de egyáltalán nem meglepő ez a javaslat akkor, ha szem előtt tartjuk azt, amit Congar – korábban már idézet művében – ír, az időben, vagyis a világban élő egyházzal: „A segítő kegyelem [...] érintetlenül hagyja

<sup>33</sup> Vö. <http://szeminarista.blogspot.ro/2012/09/az-utolso-interju-az-egyhasz-200-ev.html>, 2012.12.02

<sup>34</sup> Vö. Sporschill SJ: <http://www.theologie-und-kirche.de/martini-interview.pdf>, 2012.12.02.

<sup>35</sup> Sporschill

<sup>36</sup> Sporschill

az egyháziak emberi képességeinek lehetőségeit, ami azt jelenti, hogy semmilyen módon nem engedi meg nekik, hogy megtakarítsák az igazság kutatásának emberi útjait: a tanulást, a bírálatot, a vitatkozást, a gondolkodást, az újrakezdést és a lépcsőről-lépcsőre haladó megközelítéseket. A Szentlélek [...] az ember életének ebben a szövevényében fejt ki működését. Kétségtelenül irányítja a munkát, de anélkül, hogy megváltoztatná annak törvényeit, megrövidítené kitérőit.”<sup>37</sup>

Megalapozott a gyanú, hogy egyházunk sokak által nevesített mai mozdulatlansága ezen kitérők, az őszinte párbeszéd hiányára vezethető vissza. Az igazság kutatásának emberi útjai ugyanis – mint láttuk – csak a dialóguson át vezetnek. A zsinat utáni egyházon belüli párbeszédnek azonban nehézségei vannak, amint erre Armin Kreiner, müncheni fundamentalteológus egyik tanulmányában felhívja a figyelmet. E nehézségek oka részben olyan körülményektől függ, amelyek nem érintik a kommunió-egyház sajátos lényegét, de sajnálatos módon az egyház tagjaira is nagy hatással vannak: „Ide tartozik a tudálékosság, az akaratoskodás, az arrogancia, a türelmetlenség és több más, hasonló motívum.” Kreiner hozzáfűzi: „Csak kevesen vallhatják magukat olyan szerencsésnek, hogy akár »áldozatként«, akár »tettesként« sikerült elkerülniük ezeket a csapdákat.”<sup>38</sup>

Nyilvánvaló, hogy az egyházon belüli párbeszédnek azon nehézségei, melyek az egyház lényegével függnek össze, maguk után vonják azt, hogy nem mindig és nem minden körülmények között kívánatos cél a párbeszéd készsége. Aki ugyanis – írja Kreiner – „például nyilvánvaló képtelenséget vagy erkölcstelen meggyőződést képvisel, nem tarthat igényt álláspontjának dialogikus megvitatására”.<sup>39</sup> Ugyanígy nem válhat párbeszéd tárgyává az sem, ami a keresztény öazonosság maradó igazságmagját érinti, vagyis az, „amit mindenütt mindig mindenki hitt”.<sup>40</sup>

Amikor Martini bíboros a már említett interjúban azokról a „gyógyszerekről” beszél, amelyekkel az egyház leküzdheti fáradságát, elsőként említi a „megtérést”, mely ebben az összefüggésben azzal kezdődik, hogy az egyházat szerető tagok, kezdve a pápától és a püspököktől, beismerik saját hibáikat, s a változásnak egy radikális útjára lépnek. A radikális változás

<sup>37</sup> Congar: *Szeretem az egyházat*, 66.

<sup>38</sup> Armin Kreiner: *Párbeszéd és igazság viszonya az egyházban* (ford. Vik János), in: Korpics Márta – P. Szilczl Dóra (szerk.), *Szakrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*, Budapest 2007, 143–156, itt 146.

<sup>39</sup> Kreiner: *Párbeszéd és igazság viszonya az egyházban*, 153.

<sup>40</sup> Kreiner: *Párbeszéd és igazság viszonya az egyházban*, 153.

pedig nem feltűnően folytatódik, hanem ott és akkor, ahol és amikor az egyház földön látható szervezetében a szeretet nem téveszthető össze a hízélgés, a szolgálalkűség, a kritikátlan egyetértés és helyeslés semmilyen formájával.

### 13.6. Összegzés

Összegzésként éppen ezért megállapíthatjuk alapkérdésünk és a mögötte fellelhető reális probléma – „Isten igen, egyház nem!” – kontextusában: Igen, az egyház ma is szerethető! De, a kommúnió-egyház iránti helyesen alkalmazott szeretet ma egyrészt a Fő, Jézus Krisztus és a megújító Szentlélek iránti állandó, félelmeiktől mentes nyitottságban, másrészt pedig a látható szervezettel szembeni töretlen, de kritikus lojalításban mutatkozik meg egészen tisztán.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Vö. Paul Michael Zulehner: *Wider die Resignation in der Kirche. Aufruf zu kritischer Loyalität*, Wien 1989.



## Felhasznált irodalom

Armstrong, Karen: *Isten története. A judaizmus, a kereszténység és az iszlám 4000 éve*, Budapest 1997.

Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás, Budapest 1996.

Bereczki Silvia: *A világiak a II. vatikáni zsinat tanításában, avagy meghívás az egyházat megreformáló szeretetre (I)*, in: Keresztény Szó 19 (2008/ 3), 2017.02.05.

Canterbury Szent Anzelm: *Proslogion*, in: Canterbury Szent Anzelm összes művei. Teológiai, bölcseleti írások (ford. Dér Katalin), Budapest 2007, 81–102.

Congar, Yves: *Szeretem az egyházat (ford. Farkas Mária)*, in: XX. századi keresztény gondolkodók V., Budapest 1994.

Denzinger, Heinrich–Hünemann, Peter: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai (ford. Fila Béla és Jug László)*, Budapest 2004.

Dr. Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, Budapest 2007.

Döring, Heinrich: *Demonstratio catholica*, in: Heinrich Döring – Armin Kreiner – Perry Schmidt-Leukel: *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg im Breisgau 1993, 147–244.

Frankl, Viktor E.: *Az ember az élet értelmére irányuló kérdéssel szemben (ford. Molnár Mária és Schaffhauser Ferenc)*, Budapest 2005.

Frankl, Viktor E.: *Az egzisztenciaanalízis és logoterápia alapjai (1959) (ford. Kalocsai Varga Éva)*, in: Sárkány Péter – Zsók Otto (szerk.): *A logoterápia alapjai. Kétnyelvű szöveggyűjtemény*, Budapest 2010, 9–203.

Frankl, Viktor E.: *A szenvedő ember. Patodicea-kísérlet (ford. Bruncsák István, Kalocsai Varga Éva)*, Budapest 2012.

Hick, John H.: *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. Übersetzt von Clemens Wilhelm. Bearbeitet und mit einem Vorwort versehen von Armin Kreiner*, München 1996.

Hick, John H.: *Filosofia religiei (trad. Alexandru Anghel)*, București 2010.

Jálics Ferenc: *Szemlélődő lelkigyakorlat. Bevezetés a szemlélődő életmódba és a Jézus-imába (ford. Varga Péter Pius)*, Kecskemét 2006.

Kant Immanuel: *A vallás a pusztaság határain belül és más írások (ford. Vidrányi Katalin)*, 2017.03.08.



- Kern, Walter – Pottmeyer, Hermann J. – Seckler, Max (Hgg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Band 1: Traktat Religion, Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie, Tübingen-Basel 2000.
- Krätzl, Helmut: *Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt*, St. Gabriel, Mödling 1998.
- Armin Kreiner: *Demonstratio religiosa*, in: Heinrich Döring – Armin Kreiner – Perry Schmidt-Leukel (Hgg.), *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg im Breisgau 1993, 9–48.
- Kreiner, Armin: *Gott im Leid. zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg-Basel-Wien 2005.
- Kreiner, Armin: *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg-Basel-Wien 2006.
- Kreiner, Armin: *Párbeszéd és igazság viszonya az egyházban* (ford. Vik János), in: Korpics Márta – P. Szilczl Dóra (szerk.), *Szakrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*, Budapest 2007, 143–156.
- Kreiner, Armin: *Wozu Fundamentaltheologie?*, in: Konrad Holpert – Stephan Leimgruber (Hgg.), *Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs*, Freiburg im Breisgau 2008, 126–133.
- Kreiner, Armin: *Természettudás és istenbeszéd. A természettudományos megismerés jelentősége a teológiai reflexió számára* (ford. Vik János), in: Keresztény Szó XXI. (2010/1), 31–33.
- Leinsle, Ulrich G.: *A skolasztikus teológia története* (ford. Görföl Tibor), Budapest 2007.
- Loichinger, Alexander: *Frage nach Gott*, Paderborn 2003.
- Loichinger, Alexander: *Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie*, Teil I und Teil II, Neuried bei München 1999.
- Loichinger, Alexander: *Fundamentaltheologie als Glaubenswissenschaft – Was ist heute fällig?*, in: Josef Meyer zu Schlochtern – Roman A. Siebenrock (Hgg.) *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, Paderborn 2010, 129–141.
- Loichinger, Alexander: *Theologie als Wissenschaft im interdisziplinären Austausch*, in: Cristoph Böttigheimer – René Dausner (Hgg.): *Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress „Das Konzil ’eröffnen’*“, Freiburg im Breisgau 2016, 115–122.
- Neuner, Peter: *A kereszténység hellenizálódása mint az inkulturáció modellje* (ford. Balogh Vilmos Szilárd), in: *Mérleg* 1991/1, 2014.10.28.
- Nietzsche, Friedrich: *A vidám tudomány* (ford. Rohmányi Török Gábor), Budapest 1997.

Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgáta alapján, Budapest 1997.

Pannenberg, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1987.

Pannenberg, Wolfhart: *Teológia és filozófia. A két tudomány viszonya és közös története* (ford. Gáspár Csaba László és Görföl Tibor), Budapest 2009.

Popper, Karl R.: *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*, München–Zürich 152009.

Rahner, Karl: *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába. Jegyzet* (ford. Endreffy Zoltán), Budapest 1985.

Ratzinger, Joseph: *Bevezetés a keresztény hit világába* (ford. Márton Áron), Marosvásárhely 2008.

Ratzinger, Joseph: *A közép újrafelfedezése. Alapvető tájékozódások. Négy évtized szövegei*, Budapest 2008.

Russel, Bertrand: *Miért nem vagyok keresztény?*, 2014.10.15.

Russel, Bertrand: *În căutarea fericirii* (trad. S. G. Drăgan), București 2011.

Schmidt-Leukel, Perry (Hrsg.): *Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein*, Paderborn 1995.

Schmidt-Leukel, Perry: *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999.

Schmidt-Leukel, Perry: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005.

Schmidt-Salomon, Dr. Michael: *Das „Münchhausentrilemma“ oder: Ist es möglich, sich am eigenen Schopfe aus dem Sumpf zu ziehen? Vortrag auf dem Symposium zu Hans Alberts 80. Geburtstag* (erschienen in: Sonderheft „Hans Albert“ der Zeitschrift *Aufklärung und Kritik*. 2001), in: 2009.11.24.

Sporschill SJ, P. Georg – Fossati Confalonieri, Federica Radice: *Gibt es eine Hoffnung für die Kirche. Ein Gespräch mit Kardinal Martini*, 2012.12.02.

Tillich, Paul: *Rendszeres teológia* (ford. Szabó István), Budapest 1996.

Vik János: *Az élet értelmének kérdése – egy lehetséges út Isten felé? Válaszkeresés a fundamentális teológia és a Viktor E. Frankl-i egzisztenciaanalízis és logoterápia párbeszédese kontextusában*, in: Nóda Mózes – Zamfir Korinna – Diósi Dávid – Bodó Márta (szerk.): *Ideje az emlékezésnek. Liber amicorum: a 60 éves Marton József köszöntése*, Kolozsvár 2010, 261–272.

Vik János: *Illúzió vagy istenélmény? A halálközeli élmények és azok teológiai értékelése*, in: Diósi Dávid (szerk.), *A halálbiztos halál. Tanulmányok az elmúlás és halál kultúrájáról*, Budapest–Kolozsvár 2011, 53–68.

Vik János: *A rész és az egész vonzásának feszültségében. A püspök helye, szerepe és küldetése a kommunió-egyháztan kontextusában*, in: Marton József – Oláh Zoltán (szerk.): *Minden kegyelem! A 65 éves Jakubinyi György érsek köszöntése*, Budapest–Kolozsvár 2011, 331–345.

Von Stosch, Klaus: *Einführung in die systematische Theologie*, Paderborn 2006.

Weger, Karl-Heinz (Hrsg.): *Religionskritik*, Graz–Wien–Köln 1991.

Welte, Bernhard: *Religionsphilosophie*, Frankfurt am Main 1997.

Werbick, Jürgen: *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien 2000.

Werbick, Jürgen: *Grundfragen der Ekklesiologie*, Freiburg im Breisgau 2009.

Zulehner, Paul Michael: *Wider die Resignation in der Kirche. Aufruf zu kritischer Loyalität*, Wien 1989.

# Tartalomjegyzék

Előszó .....	5
1. Mi a hit? Avagy amire gondolunk, amikor hitet mondunk .....	7
1.1. A hit mint világnézet .....	7
1.1.1. Az élet értelmére irányuló kérdés .....	7
1.1.2. Ateista hit .....	8
1.1.3. Vallásos hit .....	10
1.2. A hit mint személyes istenvonatkozás .....	11
1.2.1. A hit mint Istenbe vetett bizalom .....	11
1.2.2. A hit mint konkrétan megélt istenvonatkozás .....	12
1.2.3. A hit mint érési folyamat .....	13
1.3. A hit mint kockázat .....	15
1.3.1. Hitdöntés .....	15
1.3.2. Hitszabadság .....	15
1.3.3. Hitbátorság .....	16
1.4. Összegzés .....	17
2. Mi a teológia? Avagy a hitről szóló reflexió tudományos művelése .....	19
2.1. A teológia mint hittudomány .....	19
2.1.1. A hittudomány születése .....	19
2.1.2. A modern hittudománnyal szembeni követelmények .....	20
2.1.3. Kritikai teológia .....	22
2.2. Teológia és tudományelmélet .....	24
2.2.1. Az új kiindulópont .....	24
2.2.2. Az emberi ész tévedhetősége .....	25
2.2.3. A tudományos és a teológiai kijelentések státusza .....	26
2.3. Teológia és hit .....	28
2.3.1. Miért legyen a hit ésszerű? .....	28
2.3.2. Hit és bizonyosság .....	29
2.4. Összegzés .....	31

3. Mi az alapvető hittudomány? Avagy a teológia a nyitott, kritikus és önkritikus párbeszéd útján.....	33
3.1. Milyen hittartalmakkal foglalkozik az alapvető hittudomány? .....	33
3.2. Hogyan kezeli az alapvető hittudomány ezeket a témákat? .....	34
3.3. A hit racionális elszámoltathatósága .....	35
3.4. Összegzés.....	37
4. Értelmetlen a vallásos beszéd?	
Avagy valláskritika az analitikus filozófiában .....	39
4.1. A logikai pozitivizmus (neo-pozitivizmus) valláskritikája .....	39
4.2. A verifikálhatóság és falszifikálhatóság mint empirista értelemkritériumok .....	40
4.3. (Értelmetlen) vallásos kijelentések funkcionista értelmezése .....	46
4.4. Teológiai reakciók .....	48
4.5. Összegzés.....	51
5. Beszélni Istenről, de hogyan?	
Avagy a vallásos beszéd értelmezési modelljei.....	53
5.1. Ugyanannak a problémának két oldala .....	53
5.2. Az Istenről szóló beszéd kognitivitásának a kérdése .....	53
5.2.1. Non-kognitív értelmezési modellek .....	54
5.2.2. Kognitivistai értelmezési modellek.....	58
5.3. Az Istenről szóló beszéd arányosságának a kérdése .....	63
5.3.1. Az analógia hagyományos modellje.....	63
5.3.2. Tapasztalat-orientált új elképzelések.....	65
5.4. Összegzés.....	69
6. Ésszerű-e a hit?	
Avagy a hit és a racionalitás fogalmának viszonyáról .....	71
6.1. A racionalitás fogalma a nyelvhasználatban .....	71
6.2. A hit fogalmának alapvonásai .....	72
6.3. Változások a racionalitás fogalmában .....	77
6.3.1. Klasszikus Modell.....	77
6.3.2. Kortárs változások a racionalitás értelmezésében.....	78
6.4. Modellek a hit racionalitásának meghatározására .....	84
6.4.1. A klasszikus-újkorai racionalitásfogalomra épülő modellek ....	84

6.4.2. Kriticista irányultságú modellek .....	86
6.4.3. Probabilista irányultságú modellek .....	87
6.5. Elméleti racionalitás nélküli hit? .....	89
6.6. Összegzés.....	91
7. Be lehet Istent bizonyítani? Avagy érvek Isten létezése mellett .....	93
7.1. Canterbury Szent Anzelm istenfogalma .....	93
7.2. Az istenérvek alapformái és azok bírálata .....	95
7.2.1. Az ontológiai érv.....	95
7.2.2. A kozmológiai érv .....	99
7.2.3. A teleológiai, azaz a célirányosságból vett érv .....	102
7.2.4. Az erkölcsi érzékből vett érv .....	104
7.3. Összegzés.....	106
8. A vallás nem más mint emberi projekció?	
Avagy találkozás a funkcionális valláskritikával .....	109
8.1. Ludwig Feuerbach (1804–1872) .....	111
8.2. Karl Marx (1818–1883) .....	114
8.3. Friedrich Nietzsche (1844–1900).....	115
8.4. Sigmund Freud (1856–1939) .....	118
8.5. Összegzés.....	119
9. A szenvedés az ateizmus sarkköve?	
Avagy az istenhívő a vádlottak padján.....	121
9.1. A probléma leírása és jelentősége .....	121
9.2. A probléma átértelmezése.....	122
9.3. Az ellentmondás feloldása az egyik premissza feladása révén.....	123
9.3.1. Az „Isten jóságos” tulajdonság feladása, illetve módosítása .....	123
9.3.2. Az „Isten mindenható” tulajdonság feladása, illetve módosítása .....	124
9.4. A megoldásról való hívő lemondás .....	126
9.5. Az ellentmondás feloldása kiegészítő feltevések bevezetése által.....	127
9.5.1. Az akarati szabadság értéke.....	128
9.5.2. A lélekalakító érési folyamat értéke .....	130
9.6. Összegzés.....	131

10. Megismerhető-e Isten?	
Avagy a kinyilatkoztatás hitének megismeréstani aspektusai .....	133
10.1. Terminológia .....	133
10.1.1. Fenomenológiai alkalmazás.....	133
10.1.2. Teológiai-normatív alkalmazás .....	134
10.2. Kinyilatkoztatásteológiai paradigmák .....	134
10.2.1. Epifanikus paradigma.....	134
10.2.2. Instrukcióselméleti paradigma .....	135
10.2.3. Perszonális, illetve kommunikációelméleti paradigma .....	138
10.3. A felvilágosodás kinyilatkoztatás-kritikája .....	139
10.3.1. Érvek a kinyilatkoztatás nagyobb bizonyossága ellen.....	140
10.3.2. Érvek a kinyilatkoztatás természetfeletti tartalma ellen .....	143
10.3.3. Érvek a kinyilatkoztatás szoteriológiai jelentősége ellen.....	144
10.4. A megismerés kettős rendjének leküzdése .....	146
10.5. Összegzés.....	149
11. Megbízható-e a vallási élmény?	
Avagy a hit és a tapasztalat kapcsolatáról.....	151
11.1. Mit jelent a vallási élmény? .....	151
11.1.1. Tapasztalat.....	151
11.1.2. Vallási tapasztalat.....	152
11.1.3. Ateista vagy vallási értelmezés? .....	154
11.2. A megbízhatóság elve .....	154
11.2.1. Belső és külső tapasztalatok.....	154
11.2.2. A tapasztalat megbízhatósága .....	155
11.3. A vallási élmény megbízhatósága .....	156
11.3.1. Az érv .....	156
11.3.2. Ellenőrzési kritériumok .....	157
11.3.3. A vallási élmények egymásnak ellentmondó sokfélesége? .....	165
11.4. Összegzés .....	166
12. Egyházon kívül nincs üdvösség?	
Avagy tájékozódás a vallások teológiája területén .....	167
12.1. A vallások teológiájának különböző vonatkozásai .....	167
12.2. A vallásteológiai modellek felosztása .....	170

12.2.1. Exkluzívizmus .....	171
12.2.2. Inkluzívizmus .....	174
12.2.3. Pluralizmus .....	176
12.3. Összegzés .....	177
13. Szerethető-e ma az egyház? .....	179
13.1. Hol van tehát itt a probléma? .....	179
13.2. A problémát érintő néhány szövegtanú .....	181
13.3. A zsinati szövegek tanúsága .....	183
13.4. A szeretet mint az egyház alapja és küldetése.....	184
13.5. Az egyház iránti alkalmazott szeretet.....	186
13.6. Összegzés .....	189
Felhasznált irodalom.....	191





ISBN: 978-606-37-0146-7